# AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

*Director:* MANUEL GAMIO

*Secretario:* JUAN COMAS

Vol. XIII | MEXICO, D. F., OCTUBRE, 1953 | NUM. 4

## SUMARIO

### EDITORIAL:

Vejez prematura de la mujer indígena ..... 239
Premature old age in indian women ..... 241

### ARTÍCULOS:

Problemas de aculturación implícitos en la educación indígena del Otomí del Mezquital, Méx., por *Ethel Emilia Wallis* ... 243
Beneficencia e Indigenismo, por *Alfonso Caso* ..... 259
U. S. Indian Affairs-1953, by *D'Arcy McNickle* ..... 263
El movimiento indigenista y la reestructuración cultural americana, por *Alejandro Lipschutz* ..... 275
Notes on Medicinal Plants used in Tepoztlan, Morelos, Mex., by *Henry Field* ..... 291
Sobre el origen del maíz, por *Marte R. Gómez* e *Ignacio Bernal.* 301

### RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Ensayos sobre Indigenismo, por Juan Comas *(Fernando Ortiz).* 307
Formas de gobierno indígena, por G. Aguirre Beltrán *(Agustín Cué Cánovas)* ..... 309
Legislación Boliviana del Indio, Recopilación, por José Flores Moncayo *(Juan Comas)* ..... 312
International Directory of Anthropological Institutions, published by the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Inc. *(Lauro J. Zavala)* ..... 313

Colaborador técnico: LAURO J. ZAVALA

# COLABORADORES

ETHEL EMILIA WALLIS, norteamericana. Lingüista con estudios en las universidades de California, New Mexico, Michigan y México. Ha realizado investigaciones de campo entre los Otomíes y Tzeltales, y trabajado en la campaña de alfabetismo entre los Mazatecos, Mixtecos, Otomíes, Tarahumaras y Tzeltales.

ALFONSO CASO, mexicano. Doctor en Leyes, Miembro titular del Colegio Nacional. Ha sido Director del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Rector de la Universidad Nacional Autónoma y Catedrático en la misma y en la Escuela Nacional de Antropología. Ha dirigido diversas investigaciones arqueológicas, especialmente en Oaxaca, y publicado numerosos trabajos de su especialidad. Actualmente es Director del Instituto Nacional Indigenista de México.

D'ARCY MCNICKLE, norteamericano. Miembro de la Flathead Indian Tribe, estuvo en contacto, por más de dieciséis años, con la Oficina Federal Indígena de su país, encargado de las relaciones tribales, Ha sido Delegado de los Estados Unidos a los dos Congresos Indigenistas Interamericanos (Pátzcuaro y Cuzco). En la actualidad es Director del proyecto "American Indian Development" (véase pp. 233-236 de este mismo volumen de *América Indígena).* El Sr. McNickle es autor de *The Surrounded* (1936) y *They Came Hers first* (1939).

ALEJANDRO LIPSCHUTZ, chileno. Doctor en Medicina, con estudios en las Universidades de Berlín, Goettingen y Zurich. Ha sido Director del Instituto de Fisiología de la Universidad de Dorpat (Tartú), Estonia, y Catedrático de esa materia en la Universidad de Chile. Director del Departamento de Medicina Experimental de la Dirección General de Sanidad, desde 1938. Es autor de diversos trabajos sobre los problemas indígenas de Chile y del Continente.

HENRY FIELD, norteamericano. Antropólogo con estudios en la Universidad de Oxford. Ha ocupado diversos puestos de importancia, como Jefe del Departamento de Antropología Física del Field Museum of Natural History de Chicago, y Miembro del Comité Ejecutivo de la A.A.A. Investigador de prehistoria y arqueología en el Cercano y Medio Oriente, Suroeste de Asía, Egipto, Sudan y Kenia; en Europa y en México. Entre sus libros figuran *The Anthropology of Iraq* y *Contributions to the Anthropology of Soviet Union.*

# EDITORIAL

## VEJEZ PREMATURA DE LA MUJER INDÍGENA

Son relativamente numerosos los estudios y apreciaciones hechos sobre los grupos aborígenes de América, pero muy contadas e incompletas las investigaciones específicas referentes a las mujeres en ellos comprendidas, lo cual se explica por el hecho de que tales estudios fueron llevados a cabo en su mayor parte por investigadores masculinos; si éstos, al tratar de comprender a los indios tropiezan siempre con el retraimiento, la desconfianza y el complejo de inferioridad que les fueron impuestos por varias centurias de opresión y abuso, al alternar con las indias el obstáculo es mucho mayor por intensificarse en ellas hasta el extremo, el temor, la timidez y el incondicional hermetismo.

No precisa por lo demás la posesión de antecedentes científicos para darse cuenta, aun cuando sea superficialmente, de que en la población aborigen el desarrollo biológico, cultural, psíquico, etc. de la mujer parece ser, en términos generales, más desfavorable que el del varón, cuyas condiciones de vida ya son en sí mismas muy poco satisfactorias.

Preocupación capital de la mujer blanca es la conservación conjunta de la salud y la belleza; envejece normalmente, manteniendo su buen estado de salud por más tiempo que lo hacía en el pasado, merced a la medicina y a la farmacopea modernas; en cuanto a belleza, no sólo procura conservarla con afeites, sino también acudiendo a tratamientos higiénicos; la afectan trabajos y penalidades, pero tiene diversiones, y reposa cuando ha menester.

La mujer india, pobrecilla, puede ostentar salud y belleza hasta el advenimiento de la pubertad; poco después se casa, y belleza y salud comienzan a decaer: generalmente muy fértil se reproduce de continuo, pero esta maternidad incesante se ve contrarrestada por la alta mortalidad de que son víctimas muchos de sus hijos, lo cual trae aparejadas penas y desvelos; dura labor diaria que no sólo comprende la de tipo doméstico, sino también el acarrear agua y leña del campo, ayudar en el levantamiento de la cosecha y cooperar en conducción de ésta al mercado. Cuando está enferma, el brujo y el curandero la alivian a veces y en otras la perjudican; carece en lo absoluto de esparcimientos y está sujeta a perenne servidumbre conyugal. No se sabe cuáles son los padecimientos predominantes que la llevan a la tumba y en consecuencia no se les puede combatir, pues, no existiendo servicios médicos de ningún género en los poblados que habita, nadie puede certificar la causa de las defunciones.

Ese conjunto de factores adversos hace que la mujer india envejezca prematuramente, siendo preciso para aliviar tan triste situación, que, en primer término, grupos de mujeres especialistas en ciencias sociales y otras complementarias como son biología y ecología, investiguen los diversos factores que presiden la vida de la mujer en grupos indígenas representativos. En seguida serían aplicados por gobiernos y entidades particulares, medios prácticos derivados de dichas investigaciones a fin de corregir la acción de los aludidos factores y mejorar efectivamente las condiciones de desarrollo de la mujer aborigen.

El *Instituto Indigenista Interamericano* no es responsable por el contenido de los artículos firmados.

# EDITORIAL

## PREMATURE OLD AGE IN INDIAN WOMEN

Studies of Indian groups of America are relatively numerous but research specifically referring to the women of these groups is rare and incomplete, because the research that has been done has been carried out mostly by men. If these investigators in trying to understand the Indians, meet up with shyness, lack of confidence and inferiority complexes brought on by centuries of oppression and abuse, the obstacle is much greater in dealing with women in whom fear, timidity and hermitic habits are exaggerated.

It is not necessary to have scientific facts to realize, even in a superficial way, that within the Indian population, the psychological, cultural and biological development of the woman is generally even more unfavorable than that of the man, whose living conditions are unsatisfactory enough.

The white woman is interested in preserving her health and beauty; she grows old normally, maintaining a good state of health for a longer period than in the past, thanks to modern medicine. As for beauty, she tries to conserve it, not only with make-up, but also with hygienic treatments; she works hard, but has rest and entertainment when necessary.

The poor Indian woman can maintain health and beauty until puberty; shortly thereafter she marries, and health and beauty begin to decline. She is usually very fertile, but incessant child-bearing to counteracted by the high mortality of her children. This results in sorrow, hard daily labor not only of the domestic type but also the carrying of wood and water, harvesting, and helping to take the harvest to market. When she is sick the witch doctor and healer help her sometimes and hurt her other times. She has no amusement and relaxation and is subject to perennial conjugal servitude. The main diseases for her death are not known and therefore are impossible to combat. Since there is no medical service of any kind in the towns in which she lives, no one can certify to the cause of the deaths.

These adverse factors cause the Indian woman to grow old prematurely; to alleviate this sad situation, it is necessary first for groups of women specialists in social and complementary sciences, like biology and ecology, to investigate the factors governing the life of the woman in representative Indian groups. Then governments and private groups can use practical methods derived from these investigations to correct the action of these adverse factors and improve effectively the conditions of the Indian woman's development.

The *Inter-American Indian Institute* is not responsible for statements presented in signed articles.

# PROBLEMAS DE ACULTURACIÓN IMPLÍCITOS EN LA EDUCACIÓN INDÍGENA DEL OTOMÍ DEL MEZQUITAL

Por Ethel Emilia Wallis,
(México)

## Summary

**Although the Pan-American Highway crosses the semi-desert Mezquital valley in the central plateau of Mexico, the acculturation of some 80,000 Otomíes who live in this region has only taken place to a very minimum degree. Various attempts towards the education of these Indians in Spanish have been made, but with a minimum of results. This article clearly points out how the lack of acculturation of these Otomíes is intimately tied up with the educational problems involved.**

**The author uses the small community of Tetzú, where she and her companion have been the only two non-indigenous residents, to illustrate the general problems of the Mezquital. Tetzú is listed in the 1950 census as 70% monolingual. All family, and most all town, discussions occur in Otomí. The bilingual inhabitants of the town are generally youths between 20 to 35 years of age, whose children attend the local school and have acquired a certain reading knowledge of Spanish, but with little understanding of what they read, and with no practical conversational use of it.**

**The author redefines "monolingual" to refer particularly to the speech of a person, at the same time denoting as "bi-auditory" those who register some comprehension of spoken Spanish, but who do not speak it. The term "bilingual" the author uses for those who speak both Spanish and Otomí. Consequently Otomí society is divided into three groups:**

**1. Monolinguals, those who only speak and understand Otomí.**

**2. Bi-auditory monolinguals, those who only speak Otomí, but understand Spanish somewhat.**

**3. Bilinguals, as defined above.**

**How to transfer the Spanish learned in the schools into practical use for the large percentage of bi-auditory monolinguals is the question that concerns the author. She asserts that the problem is basically not educational, but cultural. Basing her assertion on Sapir's theory that "the content of each culture can be expressed in its language", she points out how educators among these Otomíes have overlooked the role that language plays in the culture of a people. Ideal bilingualism presupposes acculturation. As a method for obtaining this, she advocates beginning bilingual education with the use of diglot materials, a procedure followed by the Summer Institute of Linguistics with satisfactory results. Thus the native is not led directly and simultaneously into two unknown processes, those of reading and speaking in an unknown language, without refe-**

**rence to a known ability, that of speaking his own language. In the use of diglot materials the native is led one step at a time, first into the unknown process of reading through the known medium of his own language, and then into the second unknown of a new language through the newly acquired ability of reading.**

**These diglot materials are integrated with the culture of the people. It is this equation of culture and speech that is the basic answer to the problems involved in the acculturation and education of these Otomíes. Throughout the article the author graphically illustrates her points with pertinent diagrams.**

Tanto la educación del indio otomí del Mezquital como los intentos que se hacen para enseñar a leer y escribir español a los hablantes del otomí se complican por la existencia de un cierto número de factores que no son esencialmente educativos. Las facetas sociológicas y psicológicas, etnológicas y lingüísticas que presenta este complejo problema requieren que se les preste alguna atención, como prerrequisito para una solución educativa satisfactoria. En el presente artículo, un resumen de algunas de las características etno-sociológicas de la tribu otomí del Mezquital servirán de preámbulo a las conclusiones que han de obtenerse en relación con la educación bilingüe.

Los 90,000 Otomíes avencidados en el Mezquital (Estado de Hidalgo), han constituído por mucho tiempo un grave problema para el gobierno mexicano. Viviendo como viven en una región semiárida de la planicie central de México, su condición económica —en relación con el tamaño del grupo— es una de las más bajas que existen en la república. Veinte años de contacto con tecnologías altamente desarrolladas, iniciados con la apertura de la Carretera Internacional que cruza el semidesértico Mezquital, han dado como resultado una aculturación casi mínima. La industria y la agricultura operan dentro de escalas bajísimas de producción, debido tanto a limitaciones en la existencia de materias primas como a la escasez de tierras irrigadas.

El Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital, formado por las autoridades federales y estatales con el objeto de resolver los problemas de la tribu, está haciendo un valioso esfuerzo en ese sentido, pero la lentitud del proceso aculturativo que entronca con el ethos aun no analizado del grupo, sigue desconcertando aún a los extraños a él, según ocurre con los educadores mexicanos que trabajan en ese campo.

El sentido de aislamiento social puede observarse en todas y cada una de las situaciones en que los Otomíes entran en contacto con los mestizos, desde la localización geográfica de las comunidades hasta la misma estructura de la personalidad individual. Los mundos cul-

turales otomí y mestizo, son dos entidades separadas, que se mantienen unidas sólo por vínculos políticos exteriores y formales de los que el indio, en su mayor parte, tiene apenas una vaga conciencia.

En opinión de la autora, la característica distintiva del Otomí del Mezquital es la preponderante falta de aculturación, que es más notable en vista de la proximidad de la capital (100 millas al sur) y de la exposición al progreso representado por la Carretera Internacional, y no el grado de aculturación de un número relativamente corto de bilingües que poseen tierras irrigadas, lo cual impresiona a los estudiosos ingenuos de esta situación.

En el presente enfoque de la educación otomí, nos servirán para ilustrar los problemas generales del Mezquital, tanto un resumen del status cultural de una comunidad indígena como el muestreo de los problemas educativos tal y como los presentan personas que viven en ese ambiente.

La pequeña comunidad otomí de Tetzú pertenece al municipio de Tasquillo, que es predominantemente mestizo. Tetzú es uno de los 13 poblados suburbanos en los cuales predominan el idioma y la cultura otomíes.

La recapitulación oficial de las cifras censales presentadas por el Dr. Alfonso Caso,[1] señala como población total para Tasquillo, la de 6,691 h. y como número de habitantes de cinco años o más, el de 5,580. De estos últimos, 5,147 hablan otomí, o sea el 92.24 %. De entre quienes hablan otomí, 2,246 se cuentan como "exclusivamente monolingües", o sea un 40.25 %.

Hay 196 personas de 5 años o más que viven en Tetzú, y, en el censo de 1950, se catalogó al pueblo entre los que tenían más de un 70 % de monolingües. Probablemente sea ésta una buena proporción de monolingüismo entre los 13 pueblos indígenas que corresponden a Tasquillo, aun cuando algunos otros son mucho más monolingües que Tetzú, el cual está dividido geográficamente por la Carretera Internacional. Las comunidades que están más lejos de esta arteria de comunicación que pasa al través del Valle del Mezquital, están menos aculturados que Tetzú, el cual no es sin embargo un típico establecimiento indígena de acuerdo con la definición del Dr. Caso, para quien:

> Es indio quien se siente pertenecer a una comunidad nativa y una comunidad nativa es aquella en la que predominan las características somáticas no europeas, que habla, de preferencia un idioma nativo, que posee en su cultura material y espiritual elementos nativos en fuerte proporción; y que, finalmente,

[1] Alfonso Caso: *Memorias del Instituto Nacional Indigenista.* Vol. I, Nº 1, página 52.

> tiene un sentimiento de aislamiento social entre las comunidades circundantes, lo cual la hace distinguirse de los establecimientos de blancos y de mestizos por igual.[2]

El contacto personal con los pobladores de Tetzú principió en 1951 cuando la autora colaboró con el Dr. Manuel Gamio en la iniciación de una industria de tejido de tapetes,[3] bajo los auspicios del Instituto Indigenista Interamericano, con el objeto de mejorar la economía de los habitantes de la zona del Mezquital, azotada por la sequía. Después de un período de cooperación, los habitantes del poblado invitaron a la autora a radicarse en Tetzú, invitación que aceptó gustosamente. La vida con los indios de la comunidad le proporcionó oportunidades de primera mano para observar sus patrones culturales, su comportamiento hacia otros grupos étnicos, y —lo más importante para los intereses de la autora— sus hábitos lingüístico-educativos. Ella y su compañera eran y siguen siendo los únicos habitantes no indígenas de la comunidad.

La estructura social y la organización geográfica de la población, siguen un patrón otomí, aun cuando políticamente se integran dentro de los marcos gubernativos actualmente existentes en México. A la cabeza del pueblo, se encuentran un "comisariado" y un "juez" que son responsables ante el presidente municipal de Tasquillo. Sin embargo, el poblado actúa independientemente de la cabecera del municipio tanto como es posible, y en algunos casos, reacciona en contra de los juicios dictados por sus jefes políticos y educativos. Por ejemplo, el poblado no estuvo de acuerdo con la designación de profesor para la escuela rural local en 1953, y expuso sus objeciones en Tasquillo. Al ver que ahí no podían hacer efectivas esas objeciones, los habitantes de Tetzú enviaron una comisión a la Oficina de Educación de la capital estatal en donde se tomó nota y se resolvió favorablemente su petición a pesar de las objeciones del inspector escolar federal de Tasquillo. La actual profesora de Tetzú es, por tanto, alguien a quien seleccionaron los habitantes, una maestra capacitada que había enseñado ahí en años anteriores, y en quien los habitantes tienen confianza.

De acuerdo con el modelo otomí, la comunidad de Tetzú se caracteriza por la dedicación a una industria nativa del grupo, como es la del tejido de cobertores. Otros pueblos son conocidos por su canastería, por su hechura de productos de maguey (cordelería, etc.). De los hombres adultos de Tetzú, 40 son tejedores, en tanto que los restantes se distribuyen industrialmente como sigue: 1 canastero, 1 cohetero,

---

[2] Alfonso Caso: "Definición del Indio y lo Indio" *América Indígena.* Vol. VIII, N° 4. Octubre de 1948, p. 240.

[3] Véase *Boletín Indigenista,* XII: 6-16, párrafo N° 3.

1 cordelero, y 3 albañiles. Los 21 restantes son jornaleros empleados por los mestizos en Tasquillo. Es este último grupo el que incluye el mayor número de bilingües de la comunidad.

En Tetzú se presentan todas las evidencias del aislamiento social, si se exceptúa la proximidad a una carretera moderna y a una población mexicana bastante progresista. La distribución geográfica del elemento humano del pueblo sigue el modelo otomí: dispersa, con habitaciones poco visibles hechas generalmente de cactus, órganos y magueyes, con unas cuantas casas de piedra o de adobe.

La escasez de agua y la falta de madera impiden la construcción de cualquier otra cosa que no sea habitaciones hechas de cactáceas. El centro de población de la actualidad —situado como a media milla de la carretera— consta de dos edificios; una escuela de una sola aula, y un edificio comunal de tejido, construído éste último por el Departamento de Asuntos Indígenas hace más de una década. Con anterioridad a la construcción de la Carretera Panamericana, el centro de la aldea se distinguía por una pequeña capilla católica, que ahora se encuentra a unos cuantos cientos de metros del camino. El centro de la población, señalado ahora por la escuela, se ha desplazado de la carretera.

Lo más distintivo de los rasgos culturales son los patrones sociolingüísticos acatados por los pobladores. Por término medio, hay un bilingüe en cada "vivienda' o en cada grupo familiar ampliado que esté constituído por una o más habitaciones. Esto significa que toda conversación familiar se lleva a cabo en otomí, puesto que el bilingüe no tiene otra persona con quien poder platicar en español. Hay pocas excepciones a esta regla, pero aun en el caso en que haya dos bilingües en la familia, la conversación se sigue manteniendo en otomí. Todas las reuniones conciliares de la aldea, con excepción de aquellas en las que participan extraños, como el maestro de escuela, se realizan en otomí.

Los bilingües del pueblo son generalmente jóvenes, entre los 20 y 35 años, y cuyos padres, sin embargo, son monolingües. Muchos de sus niños asisten a la escuela local, y algunos han adquirido un cierto grado de habilidad en la lectura del español, pero con poca comprensión de lo que leen. Muchos de los que leen español con una cierta fluidez por haber asistido a la escuela durante dos o tres años, apenas si pueden pronunciar un simple saludo en dicho idioma, y eso con un evidente embarazo. Muchos niños monolingües entienden una conversación sencilla en español, pero responden únicamente en otomí. Es este fenómeno el que ha inspirado el presente análisis socio-lingüístico y el que ha sugerido la solución para los problemas educativos.

Una concepción corriente del término "monolingüe" ha dado por resultado la clasificación de los Otomíes que entienden y hablan algo de español, como bilingües. En vista del significado básico de los términos, tanto desde el punto de vista no indígena como desde el indígena, parecería más lógico y de acuerdo con los hechos el designar como monolingües a aquellos que hablan sólo otomí aunque entienden español, siendo de este modo "monolingüe" un término que se refiere particularmente a su habla, pero asimismo se les llamaría "bi-auditores", puesto que registran alguna comprensión al oír el español hablado. "Bilingüe", por tanto, sería el término que se aplicara estrictamente a aquellos que *hablaran* tanto español como otomí. La sociedad otomí se dividiría subsecuentemente en tres grupos: *1)* monolingües, o sea aquellos que hablan y entienden sólo el otomí; *2)* bi-auditores monolingües, o sea aquellos que pueden entender algo de español, pero que hablan únicamente otomí, y *3)* bilingües, o sean aquellos que hablan y entienden tanto el otomí como el español.

Esta clasificación ha surgido del análisis ingenuo del fenómeno, hecho por los bi-auditores monolingües mismos, que dicen que "oyen" *(ede*, en otomí), pero que no pueden "reponder" *(thadi)*. Cuando se les piden los equivalentes españoles de las palabras otomíes, no están acostumbrados a pronunciar la palabra española aun cuando la conozcan, de tal manera que, si está presente un bilingüe, le pedirán la confirmación de la traducción. Así, los patrones de habla otomí, observables en todas las fases de la vida diaria, son la norma para todos los habitantes de Tetzú. Los hábitos españoles de hablar no han sido incorporados a su sistema de habla comunal, y sólo parcialmente ha sido integrado en sistemas individuales de comunicación al través de la percepción auditiva.

De los grandes porcentajes de monolingües bi-auditores que existen actualmente en la aldea, hay un grupo específico, el de quienes pueden leer español, que plantea un problema inmediato: ¿Cómo se puede hacer que el español que han aprendido en la escuela sirva para las finalidades prácticas de la lectura comprensiva del habla inteligible, y de la seguridad de corrección en español?

Los cuadros siguientes servirán para ilustrar las condiciones ideales y reales de los Otomíes que conocen las letras. El ideal presupone un sistema educacional bilingüe adecuado, que en realidad no existe en forma completa por el momento. Actualmente está surgiendo un sistema gracias a estos años de experimentación en las campañas otomíes de alfabetización, y asimismo puede considerarse en proceso la integración de materiales de lectura en español y en otomí. Los resultados de la experiencia, sin embargo, han llevado al establecimiento

de los requisitos indicados por el Cuadro I como el único ideal lógico para los bilingües alfabetizados; esto es, que se requiere comprensión completa y mutua del otomí y del español en tres niveles perceptivos: el auditivo, el oral y el visual.

CUADRO I

Requisitos Ideales para los Bi-alfabetizados.

| | Auditivo (Oye) | Oral (Habla) | Visual (Lee) | |
|---|---|---|---|---|
| Lengua nativa (Otomí) | + | + | + | = Alfabetizado Monolingüe |
| Segunda lengua (Español) | + | + | + | = Alfabetizado Bilingüe |

El Cuadro II da una idea esquemática bastante exacta de un gran núcleo de escolares otomíes que constituyen el actual enigma educativo del Valle del Mezquital. Las fuerzas que han producido la situación actual son dos principalmente: el conservatismo otomí, demostrable por una tenaz preferencia por el uso de la lengua nativa, y, de otra parte, el idealismo educativo que compete al pequeño porcentaje de niños otomíes a asistir a la escuela para aprender a leer directamente en español sin intentar las equivalencias en su lengua nativa. Así se obtiene como resultado la repetición mecánica de las sílabas españolas con una comprehensión que quizás llega apenas al 5 % del contenido del material leído.

CUADRO II

Análisis esquemático de un gran porcentaje de escolares otomíes que tienen cierta comprensión auditiva del español, pero que no lo hablan, y quienes leen sílabas españolas con poca comprensión.

| | Auditivo | Oral | Visual | |
|---|---|---|---|---|
| Otomí | + | + | — | Semi-alfabetizados, |
| Español | + | — | + | =Bi-auditores Monolingües |

A pesar de los muy nobles esfuerzos para enseñar a leer en la lengua indígena, del tipo de los desarrollados por el Instituto de Alfabetización para Indígenas Monolingües, la corriente principal de la educación federal se encamina a la enseñanza de la lectura en español. La mayor parte de los profesores e inspectores federales menosprecian el uso de la lengua indígena como medio de entender el español, con lo que inconscientemente ahondan el sentido de inferioridad de los alumnos que viven en las comunidades indígenas. El resultado de esto es, en el mejor de los casos, la semi-alfabetización de monolingües bi-auditores, quienes no entienden el lenguaje o la cultura que les ha superimpuesto sobre la propia en las aulas, y quienes ven ahora todo lo que está simbolizado por la lengua materna como inferior a aquello que se encuentra representado por las enseñanzas recibidas en la escuela. El resultado total es una mayor represión de la personalidad otomí en cuanto el contraste de culturas se hace más y más aparente, sin que pueda descubrirse ningún medio tangible que el niño otomí proporcione para tender un puente sobre ese abismo. Se encuentra a sí mismo en dos mundos que parecen tener poco en común, sin instrumentos para establecer una ecuación entre los valores de uno y de otro.[4]

El dilema no se limita al aula, puesto que radicalmente el problema no es educativo, sino cultural. En la situación escolar otomí "el papel de prestigio en la aculturación lingüística" [5] es claramente evidente. Pero el prestigio inherente al español como lengua oficial no trae consigo el poder de transmisión; por otra parte, el resultado del contacto con la lengua nativa, es sólo prejuicio contra su uso oficial. Este prejuicio —contrapartida del prestigio del español, nulifica la motivación potencial para el uso del otomí como medio de tender un puente sobre el vacío lingüístico y cultural.

Parece que los educadores, en su celo por incorporar los grupos indígenas minoritarios a la vida nacional, han pasado por alto el papel que el idioma juega en la cultura considerada como un todo. El español se ha enseñado como algo que queda al margen de la experiencia diaria, sin relación práctica con ella, como si por la adquisición de símbolos externos, como son las formas de hablar de otro idioma, se pudiera lograr la integración automática dentro de otra cultura. La observación de Sapir en este respecto nos parece pertinente:

---

[4] Cf. George Spindler and Walter Goldschmidt: "Experimental design in the Study of Culture Change". *Southwest Journal of Anthropology*. Vol. 8. N° 1. Spring, 1952.

[5] C. F. Voegelin: "Results of the Conference of Anthropologists and Linguists", *Supplement to International Journal of American Linguistics*, Vol. 19, N° 2, Abril, 1953, p. 45.

> Una característica psicológica adicional del lenguaje es que... como hecho adverado por el comportamiento real, no permanece aparte o corre parejas con la experiencia directa, sino que la *interpenetra* por completo. Esto se comprueba por el sentimiento muy extendido, particularmente entre los pueblos primitivos, de que hay una identidad virtual, e íntima correspondencia entre la palabra y la cosa, lo cual conduce a la magia del deletreo.[6] (Las cursivas sin mías.)

Probablemente esta sea la clave de la debilidad del programa educativo otomí: falta de métodos apropiados para la interpenetración de un lenguaje nuevo, que representa a toda una nueva cultura, con el idioma y la cultura existentes en el grupo que ha de educarse.

Una de las principales preocupaciones de los actuales estudios hechos en el campo antropológico y lingüístico estriba en estab'ecer una teoría aceptable para la correlación entre lenguaje y cultura, con vistas a la aplicación de la misma a la solución de problemas de campo tales como el de los Otomíes. "Los nuevos estudios acerca del valor, prometen hacer una importante distinción entre los bi-culturales o bicultivados que han interiorizado la segunda cultura, y aquellos que simplemente han tomado prestadas las formas externas de la segunda cultura." [7]

La respuesta puede darse en una ecuación de contenido cultural y expresión lingüística que, para el Otomí del Mezquital, puede ilustrarse con los cuadros siguientes. Este intento de establecer una ecuación entre lenguaje y cultura se basa en la afirmación de Sapir de que "el *contenido de cada cultura es expresable en su lenguaje* y que no existen materiales lingüísticos, ya sea como contenido o forma, que no se sienta que simbolizan significados reales, cualquiera que sea la actitud de quienes pertenecen a otras culturas".[8]

El Cuadro III indica las limitaciones impuestas automáticamente sobre un indio otomí que vive en su propia comunidad, que habla algo de español, pero que no se ha interiorizado en el contenido de la cultura mexicana. Puede hablar el español que coincida con los contextos culturales con los que está familiarizado, particularmente con operaciones en el mercado y con transacciones con mestizos como miembros de un grupo étnico fuera del propio; pero no sólo su expresión española estará limitada por el molde de su experiencia cultural,

---

[6] Edward Sapir: "Language", *Selected Writings of Edward Sapir*, edited by David G. Mandelbaum, Univ. of Calif. Press, Berkeley and Los Angeles, 1949, p. 11.

[7] Voegelin, *op. cit.*, p. 25.

[8] Sapir, *op. cit.*, p. 10.

sino que con más frecuencia, la forma fonética y léxica se ve influída por los patrones de su lenguaje de comunidad. Solamente empleando criterios muy superficiales puede calificarse a tal indio de "bilingüe".

CUADRO III

"El contenido de cada cultura es expresable en su lenguaje". (Sapir).

| | Otomí Contenido cultural | Mexicano Contenido cultural | |
|---|---|---|---|
| Otomí Expresión lingüística | + | — | = Monocultural Semi-Bilingüe |
| Español Expresión linguística | + | — | |

CUADRO IV

El bilingüismo ideal presupone la aculturación.

| | Otomí Contenido cultural | Mexicano Contenido cultural | |
|---|---|---|---|
| Otomí Expresión linguística | + | + | = Bicultural Bilingüe |
| Español Expresión linguística | + | + | |

El cuadro IV pone de manifiesto los hechos salientes de un bilingüismo ideal que muy raras veces, si no es que nunca, se da en la sociedad otomí. La realización de este ideal, un bilingüismo bicultural, es el equivalente funcional de un mestizo en una cultura mexicana, persona que raramente puede encontrarse persistiendo en una comunidad indígena. Es "una persona con control aparentemente nativo de dos lenguas, pareado con el uso de ambas en la vida diaria".[9] A causa de la ecología del Mezquital, dicha persona viviría lógicamen-

[9] George C. Barker: "Results of the Conference of Anthropologists and Linguists", *Supplement to International Journal of American Linguistics*, Vol. 19, N° 2, April, 1953, p. 42.

te en un centro mestizo y usaría su conocimiento del idioma otomí y de la cultura correspondiente, para una mayor incorporación dentro de la sociedad mestiza.

Como un método para lograr la interpenetración del español con los idiomas y las culturas indígenas, los investigadores y profesores del Summer Institute of Linguistics han aplicado extensamente por un cierto período de tiempo, el principio de la educación bilingüe a través del uso de materiales de lectura díglota con los que han obtenido resultados satisfactorios. Este alfabetismo diglótico establece prácticamente una ecuación dentro de ciertos límites— de los dos idiomas y de las dos culturas implicadas en cada situación de campo. En un cierto número de situaciones tribales en México, los textos elementales y graduados, publicados en el idioma nativo con su subsiguiente traducción al español, están produciendo lectores completamente bilingües que se encuentran bien encaminados hacia la bi-culturación. A pesar del prejuicio en contra del uso del idioma indígena en el proceso de entrenamiento, se han empleado estos medios para la "castellanización" debido a que se comparte la convicción de Sapir de que:

> . . .un lenguaje particular tiende a convertirse en expresión adecuada de una nacionalidad consciente de sí misma y que tal grupo construirá para sí, a pesar de cuanto los antropólogos físicos hagan, una raza a la que hay que atribuir el poder místico de crear *un lenguaje y una cultura como expresiones gemelas* de sus peculiaridades psíquicas.[10] (Las cursivas son mías.)

Aun cuando una tribu dada sea pequeña dentro de una constelación de grupos étnicos, constituye, a pesar de todo una "nacionalidad con conciencia de sí misma" que debe estudiarse independientemente de la organización política mayor de la cual forma parte, y cuyas características culturales no tiene por qué compartir necesariamente. Es esta disparidad de ethos lo que hace que el ajuste entre Otomíes y mestizos se dificulte si no se hace imposible sin especial investigación y esfuerzo. En el sistema educativo otomí, es imperativo el establecimiento de algún tipo de ecuación lingüística o cultural tal como la ilustrada por los materiales diglóticos; imperativo si se quiere incorporar a los Otomíes a la vida nacional de México. Por el momento siguen permaneciendo socialmente aislados, aun cuando vivan en la inmediata periferia de los centros mexicanos.

Los patrones de pensamiento otomí que se revelan en el habla de los escolares de Tetzú, ofrecen información importante para la

[10] Sapir, *op. cit.*, p. 29.

preparación de los materiales diglóticos adecuados. Tal y como Sapir señaló acertadamente, las personas no aculturadas asocian íntimamente la palabra y la cosa, y el significado está puesto más exactamente en relación con la expresión lingüística que en situaciones culturales más complicadas. Es significativo el que los niños cuyo modo de hablar ha sido observado particularmente —ya sean monolingües o bilingües— empleen el mismo tipo de expresión lingüística otomí cuando definen objetos o acontecimientos. El rasgo distintivo de las definiciones, es una consistente extensión de significado en relación con el que asignan por ejemplo a plantas y animales los de habla española o inglesa. Al describir cierta planta o animal, quien no es indígena designará ciertas características botánicas o zoológicas populares, tales como tamaño, color, olor, etc., usualmente en una forma de desprendimiento objetivo. Un niño otomí agregará invariablemente como parte de la definición alguna característica psicológica o espiritual, porque su mundo de objetos está inextricablemente ligado a fuerzas invisibles que le afectan.

Los ejemplos siguientes pueden servir a modo de ilustración. Un muchacho, a quien se consideraba como bilingüe eficiente, fué interrogado acerca de la definición de la palabra otomí *c'otru*, glosada en el diccionario como "un pollito recién nacido", a lo que él respondió que "era un pollito recién nacido al que si se miraba moriría". Cuando se le interrogó más a fondo, explicó que este período peligroso duraba solamente cuatro días y que se aplicaba sólo a los hombres. Las mujeres que vieran al pollo no lo matarían. La fórmula para comportarse hacia los polluelos recién nacidos no estaba fijada solamente en el pensamiento, sino que estaba incluída en la expresión lingüística que denota el objeto.

Otro muchacho, un monolingüe bi-auditor, fué interrogado acerca del nombre de cierto insecto; junto con el nombre del mismo, en otomí, se tuvo la información siguiente: "cógelo, ponlo en un vestido y cuélgalo alrededor del cuello cuando tengas tosferina; eso es tan bueno como un collar de hueso de armadillo para curar la tosferina". Cuando se pregunta por los nombres de las plantas de la localidad, los escolares siempre les anexan el uso medicinal o de ritual de purificación que tienen.

La misma extensión de significado del otomí se aplica a los acontecimientos, tanto como a los objetos. Los conceptos de "causa" y "efecto" tal y como se dan en el sentido físico aceptado, es decir, en el sentido de los no-indígenas, carecen de aplicación. Un día, la autora tomó una fotografía de un hombre que estaba sacando agua. Después de dejar el depósito de agua, la jarra se le resbaló y cayó al suelo. Un

niño otomí que estaba por ahí cerca dijo: "Tomaste una fotografía del hombre e inmediatamente dejó caer su agua". El comentario relativo a un niño que había tenido un caso maligno de tosferina y que había estado al borde de la muerte por falta de cuidado, fué: "Sí, comió algo de carne de puerco, y ahora, por supuesto, se va a morir". La muerte de una anciana, que se esperaba desde hacía meses después de haber sufrido un ataque, se atribuyó al hecho de que la noche anterior a su muerte "se había cortado las uñas".[11]

Las implicaciones de tales extensiones de las expresiones lingüísticas del otomí, a ser correlacionada con el español son serias si es cierto que "cuando un sistema lingüístico está en una correlación de uno a uno con un sistema no-lingüístico, hemos establecido el significado de cada uno".[12] La correlación lingüística de otomí y español, que los ingenieros de comunicaciones podrían llamar "codificación", está complicada en la situación educativa otomí por la correlación de los corespondientes sistemas culturales tanto como lingüísticos. En resumen, cuatro sistemas intrincados (dos lingüísticos y dos no lingüísticos) deben correlacionarse e interiorizarse en el alumno antes de que la educación bilingüe pueda considerarse como completa.

El Cuadro V indica los métodos alternos de conseguir el alfabetismo bilingüe. "A" representa el método directo que se ha usado desde la iniciación de la educación rural en México, y que en proporción con el empleo de personal y fondos no ha producido los resultados deseados. El español aprendido al través de este método, sirve únicamente al propósito de aumentar el prestigio que se concede a quien puede leer sílaba por sílaba sin comprender de lo que se trata, así como a quien puede firmar. Después de una investigación que se hizo entre los habitantes de Tetzú, se encontró que muchos de los que aparecían en los censos como alfabetizados, correspondían a esta variedad, es decir, que eran monolingües con una limitada habilidad exteriorizada en la lectura del español hasta un grado que no sirve a ningún propósito práctico.

Pedagógicamente, la debilidad de este método estriba en el hecho de que dos entrenamientos distintos y desconocidos —el que consiste en hablar y el que consiste en leer— un nuevo idioma, se enseñan simultáneamente sin referencia o relación con una habilidad conocida, tal como es la que consiste en hablar y leer en el idioma propio. El

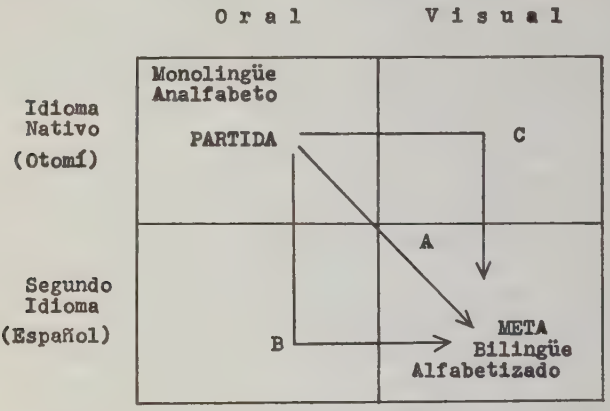
---

[11] Cf. Creencias médicas ecuatorianas en "Changing Folk Beliefs and the Relativity of Emperical Knowledge". Charles John Erasmus, *Southwest Journal of Anthropology*. Vol. 8, Nº 4, Winter, 1952, pp. 411-428.

[12] Voegelin, *op. cit.*, p. 58.

CUADRO V [13]

Métodos alternos de conseguir el alfabetismo bilingüe.




A. *Método directo.*—La enseñanza de dos destrezas desconocidas (hablar y leer un nuevo idioma) simultáneamente, sin base en la habilidad conocida.

B. *Método oral.*—La enseñanza de dos destrezas desconocidas, en forma progresiva:

1.—Hablando el segundo idioma,
2.—Leyendo el segundo idioma.

C. *Método visual.*—La enseñanza progresiva de dos destrezas desconocidas:

1.—Leyendo en la lengua nativa.
2.—Leyendo en el segundo idioma, al través de materiales diglóticos.

que aprende no tiene manera de correlacionar o establecer una ecuación entre la nueva información y lo que conoce por la experiencia.

"B" representa el método oral, por el cual se enseña al monolingüe a que primero hable y después lea una segunda lengua. En este méto-

[13] El concepto original y el borrador de este cuadro en particular recibieron la contribución de George Cowan, del Summer Institute of Linguistics. Un cuadro semejante ha sido usado por C. C. Fries, del English Language Institute of the University of Michigan, para ilustrar la forma en que se aprende a hablar un idioma, aun cuando con una aplicación y conclusiones diferentes.

do, las formas habladas del segundo idioma se correlacionan con las del idioma conocido, nativo. Teóricamente es un buen método, pero en las comunidades otomíes resulta muy poco práctico, porque el mundo del niño otomí gira en torno a un eje lingüístico otomí, y las pocas horas que a la semana pasa en la escuela, y durante las cuales oye el español hablado, son para él como horas de visita a otro planeta. El tema de los libros de texto está, en su mayor parte, más allá de su propia experiencia cotidiana. El residuo total de comprehensión, ya sea hablado o escrito, es despreciable. Los profesores y los inspectores descorazonados, se quejan de que después de tres o cuatro años en la escuela, los niños otomíes no pueden responder a una orden de sentarse o pararse que se les dé en español; y claro, mucho menos sostener una sencilla conversación. Un escolar de Tetzú de inteligencia superior a la normal está cursando por cuarta vez su primer grado, y sigue siendo monolingüe, a pesar de que entiende algo de español. Sin un cambio de método o un cambio en el ambiente, este niño seguirá siendo un monolingüe, y continuará en su presente condición lingüística por tiempo indefinido.

"C" representa el método visual que, para la enseñanza, proporciona dos habilidades desconocidas que han de adquirirse progresivamente en dos procesos: *1)* al través de la lectura en el idioma conocido; *2)* en la lectura de un nuevo idioma, con materiales correlacionados lingüística y culturalmente, tanto como sea posible, del idioma conocido al desconocido. Esto vale por libros diglóticos de lectura graduados paralela y cercanamente en el idioma indígena y el español.

Los resultados de este método, de acuerdo con la experiencia de un cierto número de profesores del Summer Institute of Linguistics, quienes han estado trabajando entre varias tribus indígenas por largos períodos de tiempo, han sido de los más alentadores hasta la fecha. Un valor notable de estos materiales diglóticos es la confianza que se gana en hablar un nuevo idioma al través de la práctica inicial en la lectura en voz alta y en la memorización —prácticamente— de frases y conversaciones útiles. Un alumno se aventurará con más decisión a repetir algo que ha aprendido a leer bien que no a correr el riesgo de una expresión lingüística original en un lenguaje con el que no está familiarizado. "La confianza personal puede determinar si un individuo usará o no sus limitadas habilidades en otra lengua",[14] y la confianza creada a través de correlaciones sistemáticamente aprendidas entre el nuevo lenguaje y el nativo, han probado ser una gran motivación para que el indígena hable la segunda lengua. El deseo

[14] Voegelin, *op. cit.*, p. 43.

de aprender español es un factor muy fuerte en la motivación de la lectura entre los Otomíes, lo mismo que entre otros grupos indígenas de México; pero se requieren materiales diglóticos cuidadosamente graduados, para equiparlos de modo que lleguen a incorporar el uso del español en su experiencia diaria. Entre los Mazatecos de Oaxaca, tales materiales díglotas han dado resultados satisfactorios.[15]

Los materiales diglóticos de lectura basados en temas familiares y útiles para los Otomíes en contacto con los mestizos se han introducido desde temprano en el proceso de lectura. Estos incluyen saludos, simples transacciones comerciales, conversaciones relativas al tiempo, viajes, economía local, etc., junto con números, frases para decir el tiempo, etc. Las historietas cortas de animales han resultado también útiles, especialmente cuando se principia el aprendizaje, a fin de asegurar equivalentes culturales y temas de interés para una lectura más avanzada. Un pequeño Diccionario Otomí-Español ha estimulado el interés de la lectura en ambos idiomas, por lo cual se tiene en preparación uno de mayor tamaño. Los folletos díglotas relativos a temas culturales y económicos, que el Instituto Indigenista Interamericano y la UNESCO están publicando, han hecho mucho como estimulantes del interés por el alfabetismo bilingüe.

El éxito con que está siendo coronado el uso de estos materiales díglotas señala el camino hacia una educación bilingüe completamente integrada, para beneficio de los indios otomíes. El proceso —admitimos— es largo, puesto que la habilidad para interiorizar una nueva lengua y una nueva cultura es infinitamente más difícil que, por ejemplo, el aprendizaje del uso de un conjunto de instrumentos metálicos o, incluso, de una maquinaria operada eléctricamente. Sin embargo, los resultados proporcionados por el uso del método visual o díglota como lo muestra un cierto número de situaciones de campo (como la de los Otomíes), confirma la eficacia de tal método frente a los grupos indígenas no aculturados. Los métodos de "cortar las vueltas", tales como el método directo que hemos descrito más arriba, pueden parecer más atractivos, pero su inadecuación al problema puede demostrarse si se tiene en cuenta que, simplemente, no han producido bilingües bi-alfabetizados que es el ideal perseguido por la educación indígena. Es de esperar que este método díglota bilingüe, de atacar el problema de la educación indígena —no sólo entre los Otomíes, sino también entre otros grupos indígenas— llegue a ser incorporado al sistema federal de las escuelas rurales.

---

[15] Los métodos y resultados del alfabetismo mazateco se discuten por parte de Sarh Gudschinsky en "Solving the Mazateco Reading Problem", *Language Learning*. Vol. IV. Nos. 1-2, 1951-52, pp. 61-65.

# BENEFICENCIA E INDIGENISMO

Por Alfonso Caso
(México)

## Summary

**The author brings up a very interesting point for the correct solution of the Indian problem: he examines, discusses and rejects an idea, generally accepted in certain circles, that the betterment of Indian groups can be satisfactorily brought about through charity. He states: "The Indian does not ask for charity: he is nor a helpless, needy person to whom society should give everything, but rather an energetic, hard-working individual who tries harder than anyone else to make unproductive land produce". "The Indians are always ready to cooperate; they are constantly offering their services free to achieve some important social improvemente for their community." "The solution of the problem does not lie in giving each Indian food, clothes or other things for himself or his family, but in helping the community by means of technical advice, credit, teaching of crafts and trades, improvement of their livestock and crops, and the organization of producers' consumers I and transportation cooperatives." Then Dr. Caso tells of the work of the National Indian Institute of Mexico, which he heads, in this direction.**

La política que a veces se ha seguido con relación a las comunidades indígenas ha consistido en tratarlas como si estuvieran formadas por indigentes. Ante el espectáculo de miseria que presentan muchos pueblos indígenas, sobre todo en las zonas áridas o montañosas, se ha creído que la solución del problema es la misma que se aplica a los barrios más pobres de las ciudades, o a los individuos que por su vejez, por sus enfermedades o por su fracaso en la vida, necesitan que el Estado acuda a ellos en la forma caritativa de la beneficencia pública.

Creemos, sin embargo, que tal política es equivocada. Las poblaciones indígenas están en gran atraso cultural y carecen de medios adecuados y de conocimientos técnicos para elevarse, por sí solas, a un plan de vida más alto; pero presentan un problema totalmente diferente de aquellos individuos y grupos que necesitan de la beneficencia: sus condiciones no son debidas a edad avanzada, a enfermedades, a vicios o fracasos que los hayan conducido a la indigencia; son las condiciones económicas y sociales las que han arrojado a los indígenas a los lugares más inhóspitos del territorio nacional.

Siendo las poblaciones indígenas las más débiles desde el punto de vista de la lucha por la vida, han tenido que refugiarse, y se han conservado sólo en aquellos lugares indeseables desde el punto de vista económico, para obtener, por una fácil explotación de la tierra, los recursos que se obtienen en los valles. Aun en los lugares que hoy

ocupan han sido constantemente despojados de los mejores sitios y de las mejores tierras. Dígalo si no la zona irrigada del Valle del Mezquital, o los terrenos boscosos de la sierra de Chihuahua.

Pero las comunidades indígenas están formadas como toda comunidad humana, por individuos perfectamente aptos para ser elementos útiles en la producción, y para bastarse a sí mismos. Un suelo pobre y un cielo poco propicio, se conjugan a veces, como en la Mixteca Alta, para no permitir sino una agricultura inútil, o una industria tan poco productiva como es la industria de la palma. Los indígenas viven por lo general, en el desierto o la sierra, en el bosque con laderas de gran pendiente y tierra inútil para la producción agrícola, que sólo una explotación forestal adecuada que implica la inversión de grandes capitales, podría hacer productiva. En estas condiciones, el indígena se ha visto forzado para subsistir, a dedicarse a la explotación de los montes por el destructivo sistema de milpa, que tala grandes extensiones de terreno para poder sembrar maíz y que, en vista de la fuerte pendiente de las laderas de las montañas, sufre una erosión rapidísima, que obliga al individuo a talar otra parcela del bosque a los pocos años.

El problema de los bosques en México está tan íntimamente relacionado con el problema indígena, que no es posible atacar uno sin resolver el otro, porque al lado de los explotadores clandestinos, a quienes no importa la conservación de esta riqueza natural, está la población indígena que se ve forzada para subsistir, a destruir el bosque para sembrar el maíz.

Nos parece, en consecuencia, que esta situación económica que determina la miseria de las poblaciones indígenas, no puede tratarse como un simple problema de beneficencia; es necesario modificar esas condiciones económicas, contando con la colaboración de la propia población indígena. En vez de beneficencia, asistencia social al débil y cooperación.

El indígena no pide limosna, no es un desamparado a quien la sociedad deba otorgar todo; es, por el contrario, un individuo enérgico y trabajador que gasta su esfuerzo como nadie, en hacer producir a una tierra improductiva; la cantidad de horas de trabajo que gasta el agricultor indígena en talar el monte, en barbechar una tierra casi estéril, en hilar y tejer el ixtle o la fibra de la palma, si fueran pagadas con el mismo salario que se paga en las ciudades al obrero, aun al no especializado, bastarían para sacar a las comunidades indígenas de su miseria. Pero en las condiciones en que vive en los terrenos que habita, con las atrasadas técnicas que emplea, con falta de capital y de conocimientos, hacen que esta producción sea pagada

realmente con un salario irrisorio, muy por debajo del salario mínimo que legalmente se acepta en el país.

Nuestra experiencia ha sido la misma en Chiapas que en la sierra de Veracruz, en la Tarahumara o en la Mixteca. Los indígenas están siempre dispuestos a cooperar; constantemente ofrecen su trabajo *gratuito* para lograr una mejoría social importante para toda la comunidad.

En Chiapas muchos pueblos y aun parajes de pocas casas, nos han ofrecido el trabajo comunal gratuito, el "tequio", para construir sus escuelas, para arreglar sus calles, para abrir brechas que los conecten con la carretera, para proteger sus pozos, etc., y el Instituto Nacional Indigenista no ha tenido que hacer sino darles aquellos materiales que ellos no pueden obtener con sus propios recursos y sus propios conocimientos: cal en unos casos, ladrillos y tejas en otros, tubería de hierro, etc., y el pueblo en masa con un entusiasmo que ya quisiéramos ver en otros, se ha lanzado bajo la dirección de nuestros técnicos, a la construcción de escuelas, de caminos y de todas aquellas mejoras útiles a la comunidad.

No hemos tenido que dar limosna; hemos dado asistencia técnica y dirección, y hemos contado siempre con la magnífica cooperación de los pueblos. Y lo que decimos de Chiapas lo decimos también de todas las otras zonas indígenas del país. Allí están los pueblos que construyen los caminos en la Mixteca, los agricultores del Papaloapan, los Tarahumaras de Cuzárare, dispuestos a explotar sus bosques en cuanto reciban la ayuda técnica y el capital necesario, no en forma de *donativo*, sino en forma de crédito que les permita obtener el maíz para subsistir, y adquirir los elementos necesarios para comprar la maquinaria y las herramientas que necesitan para la explotación.

Creemos, por tanto, que la solución del problema indígena no estriba en donar individualmente al indio alimentos, vestidos u objetos para el uso propio o de su familia, sino en ayudar a la comunidad por medio de consejos técnicos, de crédito, de enseñanza de industrias y de oficios, de mejoría de sus ganados y de sus cultivos, de organización en cooperativas de producción, de consumo y de transportes.

Y lo que decimos no es puramente una recomendación teórica; se está haciendo con gran éxito en los lugares en que trabaja el Instituto, y así hemos logrado establecer cooperativas de consumo y de transportes en varios pueblos y parajes del Estado de Chiapas, y hemos visto el entusiasmo con que acuden los indígenas a esta nueva forma que está de acuerdo con su psicología comunal, y que les permite salvarse de la explotación de los intermediarios. Hemos visto también cómo se organizan para producir, y tenemos ejemplos

de cooperativas de transporte que no necesitan sino del impulso que les damos y de un pequeño crédito para funcionar.

Estamos logrando, por ejemplo, que comunidades indígenas paguen su servicio médico y sus medicinas en pequeñas cantidades, y colaboran constantemente en modificar las condiciones higiénicas del medio en que viven. Estamos logrando que las comunidades indígenas aprendan nuevas técnicas de cultivo, de explotación de los animales domésticos, de manejo de los instrumentos de las artesanías, de mejoría en las condiciones en las que producen los objetos de sus industrias, y así hemos visto al pueblo de Tzintzuntzan (Estado de Michoacán), reunirse en forma cooperativa, bajo los consejos del Instituto y del CREFAL, para construir un depósito de barro y un horno colectivo que le permitirá producir una cerámica mejor, con menor número de horas de trabajo empleadas y con resultados mucho más eficaces. No hemos necesitado obsequiar a esa comunidad nada, sino los conocimientos de nuestros técnicos en el batido del barro, en el horno y en los barnices; pero ellos han dado su trabajo y su cooperación entusiasta para lograr fabricar cerámica superior a la que hasta ahora habían obtenido.

En nuestro concepto, una acción social y no individual, debe contar siempre con la cooperación de la comunidad. Debemos dejar la beneficencia y la caridad para aquellos individuos que están colocados al margen de la vida, pero sería contraproducente y absurdo, tratar a una comunidad indígena como un indigente.

Creemos, pues, que la verdadera política con las comunidades indígenas debe consistir en proporcionarles mejores tierras, crédito para explotarlas y enseñarles las técnicas adecuadas en la agricultura, en la ganadería, en la avicultura y en las industrias, para lograr su rápido progreso, y estamos seguros de que cuando la comunidad indígena tenga confianza, cuando se dé cuenta de que lo que se recomienda no es para explotarla con mayor facilidad, sino para lograr mejores beneficios, no habrá colaboradores más entusiastas que los indígenas en la labor que se emprenda.

Lo que el indígena necesita son conocimientos de toda clase; cultura, en suma, y un decidido empeño de lograr su consentimiento, su entusiasmo y, en consecuencia, su cooperación.

# U. S. INDIAN AFFAIRS – 1953

By D'Arcy McNickle
(United States)

## Sumario

**En los últimos años, el gobierno de los Estados Unidos se ha orientado hacia un cambio fundamental en sus relaciones con sus 450,000 ciudadanos indios. Ahora resulta que esta tendencia, cuyas implicaciones pueden ocasionar varios trastornos, se acelerará en un futuro próximo.**

**Los indios que viven en los Estados Unidos propiamente dichos, poseen u ocupan cerca de 56 millones de acres de tierra. Los nativos de Alaska ocupan y usan una región cuyas dimensiones no han sido determinadas, sin que se les haya dado ningún título de propiedad claro.**

**El gobierno de los Estados Unidos actúa como tutor de estas propiedades indígenas, permitiendo las ventas de las tierras que tengan títulos de propiedad individual, solamente en los casos en que dichas ventas beneficien al propietario y a las partes interesadas. La propiedad india también queda protegida por el gobierno nacional contra cualquier impuesto por parte del Estado o de los organismos locales. Además, el gobierno de los Estados Unidos actúa como verdadero agente para conseguir préstamos, cobrar rentas y dividir las propiedades.**

**A partir de 1930, más o menos, estas actividades fiduciarias fueron aumentadas en el sentido de incluir también el desarrollo de los recursos indígenas. Se proporcionó ayuda por medio del establecimiento de fondos de crédito de refaccionamiento, el mejoramiento del ganado, la construcción de obras de irrigación y otras medidas prácticas semejantes.**

**Por otra parte, el gobierno nacional proporciona servicios sociales a los indios. Escuelas y hospitales funcionan en las Reservaciones. Los indios pueden disfrutar también de los beneficios del seguro social, lo mismo que el resto de la población, pero la ayuda directa se proporciona a través de la Oficina Federal Indígena, además de algunos programas especiales de las tribus para el cuidado de los ancianos y los inválidos.**

**Actualmente se ha presentado al Congreso un proyecto de legislación en el cual se propone la abolición de estas tres tareas del gobierno nacional —las funciones de fideicomiso, el desarrollo de los recursos naturales y la beneficencia pública—, aun cuando los indios, en su mayoría, no han pedido estos cambios ni se ha visto que los Estados y comunidades estén listos para asumir estas responsabilidades.**

**Esta modificación, hecha con el consentimiento de los indios o sin él, se explica como una "emancipac'ón" del indio, que así entra a gozar de sus derechos totales de ciudadanía. Pero los indios son ciudadanos desde hace treinta años, pueden votar en todos los Estados, están sujetos al reclutamiento militar y gozan de libertad para moverse como quieran. En otras palabras, son ya ciudadanos participantes. No necesitan que los libren del tutelaje sobre sus propiedades para lograr una situación que ya poseen.**

**El fideicomiso no fué impuesto a los indios contra su voluntad. Es un arreglo contractual por medio del cual los Estados Unidos, a petición de una tribu india, se comprometen a garantizar que la tribu no sea molestada y que quede protegida en el ejercicio de sus derechos de propiedad.**

**Si este fideicomiso se abandona, no será porque el gobierno de los Estados Unidos haya cumplido con sus responsabilidades. La mayor parte de los indios están sumidos en la miseria, porque sus tierras son muy pobres. Muchos de ellos carecen de educación y ni siquiera hablan inglés, o lo hablan tan poco que se encuentran incapacitados para buscar trabajo en cualquier otra comunidad. La salubridad entre los indios es muy mala, siendo la tuberculosis veinte veces más frecuente que entre la población blanca.**

**Pero los recursos de los indios son tales, que por medio de una ayuda práctica inteligente podría elevarse notablemente su nivel de vida. Menos de la mitad de las tierras indias irrigables gozan de este beneficio. Los bosques que tienen los indios, en su mayor parte, proporcionan muy poco rendimiento a las tribus. En la mayor parte de las Reservaciones no se han buscado metales. Para desarrollar estos recursos se precisan erogaciones considerables de capital, lo mismo que para ayudar a desarrollar su capacidad y para manejarlos.**

**Lo que se necesita es un programa de Punto IV para las regiones insuficientemente desarrolladas de este país, que son propiedad de los indios. No pensamos que pueda existir ninguna alternativa que oponer a este programa de inversiones y educación, que se pagaría ampliamente con el aumento de producción. Seguramente que los Estados Unidos pueden lograr el desarrollo de su propia población nativa.**

In recent years the United States has been moving toward a fundamental change in the basic relationship between the government and the Indian tribes living within its borders. Indications are that this movement, disturbing in some of its implications, will be accelerated in the immediate future.

The Indian population, including Eskimos, Aleuts and Indians of Alaska, numbers about 450,000. Within the United States proper, an area of 56 million acres is still in aboriginal ownership and occupation. In Alaska, an undetermined area is so used and occupied; but the natives, despite repeated promises, have never obtained from the United States a clear statement of the nature of their title.

The United States acts in the capacity of trustee for this Indian-owned property. As trustee, the national government, controls the alienability of land. It can permit the sale of Indian lands that have been reduced from tribal ownership to individaul title; but it exercises the right of determining in each case whether mortgage or sale is in the best interests of the Indian owner and other interested parties. Also, the government extends to Indian property the sheltering wing of its own non-taxability, as against state and local taxing agencies.

In addition to protecting Indian lands, the federal government performs certain services in connection with them. It acts as real state agent in making leases, collecting and distributing rents, and partitioning estates of deceased Indians.

Of late years, most notably during the administration of former

Commissioner of Indian Affairs John Collier, the federal trustee enlarged the role of fiduciary by helping Indians to develop their resources. This assistance was given through the inauguration of a revolving credit fund, improved breeding of livestock, soil conservation and range management, increased construction of irrigation works, improved forestry practices, and similar practical measures.

In addition to acting as trustee of Indian property, the United States furnishes social services to the Indian population. It constructs and operates schools and hospitals on the reservations. Acting through tribal courts where these exist, or through its own employees in the absence of tribal agents, it enforces law and order in Indian communities, for the several states have no legal jurisdiction over Indian lands. The office of Chief Counsel within the Bureau of Indian Affairs represents the Indian tribes in legal actions and offers legal advice as requested. The Indians are elegible for and participate in the benefits extended to the general population under the Social Security laws, but direct relief is provided through the bureau and a few tribes administer relief programs for their aged and incapacitated. Historically, this welfare program was made necessary by actions of the national government which resulted in the displacement of Indian tribes, the destruction of their livelihood (as in the slaughtering of the great buffalo herds in the central plains), and in the exemption of Indian lands from taxation.

What is now proposed —threatened, is a more appropriate word— in legislation offered in Congress, and in utterances by men public office, is that the trusteeship role, the resource-development role, and the public welfare role, should all be abandoned by the Federal government. Open abandonment is not advocated, to be sure, since public opinion would rise up against that. Instead, the contemplated legislation and the public utterances refer vaguely to the transfer of responsibility in these matters to the several States where Indians reside, to other federal agencies, and to the Indians themselves! In the absence of any demand for, or any readiness to accept, such transfers of responsibility by these other parties, the proposal amounts in effect to outright abandonment.

If the United States should abandon the role of trustee and discontinue the services provided for Indians, it will not be because of having successfully discharged itself of its responsibility for these people. Nor, for that matter, will the action result from complete or final failure in its role. Primarily, the decision will be taken because of a refusal to continue to accept responsibility. The refusal will be compounded of ignorance of the legal and moral issues involved, impatience with

what many consider an unreasonable slowness of the Indians to take advantage for their opportunities, and an undiscriminating demand for reduction of government expenditures.

The indications pointing to this basic change of policy have not emerged suddenly, without previous warning. Throghout the later years of the Roosevelt administration, and more particularly after 1947, certain members in Congress maneuvered for the termination of trusteeship and opposed the investment of federal funds in the development of Indian holdings. Under the guise of economy in government, they called for the liquidation of the Bureau administering Indian affairs. These tactical moves were greatly intensified following the appointment of Dillon S. Myer as Commissioner of Indian Affairs in 1950.

The decision to abandon trusteeship, if it should be made, will be rationalized as an altruistic move. It will be explained that the United States, by its action, will have "emancipated" the Indians and admitted them into full participating citizenship. Arguments couched in these terms have been used in support of legislation introduced in Congress designed to transfer jurisdiction over Indian lands to the several states, to distribute tribal assets with or without the consent of the interested Indians, to transfer functions of the Indian Bureau to other federal or to state agencies, or to abolish the bureau itself.

Indians have reason to suspect such "altruism", since they are already citizens of the United States, having been made so by an act of Congress in 1924. They are eligible to vote in the states where they reside, provided they qualify under state law, and there is no evidence that Indians have been discriminated against in meeting election qualifications. As already mentioned, Indians obtain Social Security benefits on the same basis as other citizens. They are subject to military draft. They may enter into contracts. They are free to come and go as they please and are not, contrary to a popular fallacy, confined to their reservations. Indians, in other words, are participating citizens now. They do not need to be relieved of their trust-held property in order to acquire a status they already possess.

To understand the issue more clearly, it is important to know that the United States did not arbitrarily impose its authority over the Indian tribes and subject their property to its will.

The formulation of the principle of trusteeship is one of long historic development. In origin, the principle goes back to the opinion submitted by Francisco de Vitoria to Emperor Charles V in 1532, regarding the status of the aboriginal inhabitants of the new world. Vitoria held that the natives were eligible to own property, within the

European concept of ownership; and that their property could not be taken from them without compensation. During British control over the area now occupied by the United States, the subject of Indian rights in land became the subject of a royal proclamation issued in 1763. This proclamation established a boundary between the seaboard settlements and the Indian country west of the Appalachians; forbade settlers to go beyond this boundry without prior approval by the Indian occupants; and provided that title to Indian lands could only be obtained through negotiation by representatives of the Crown and Indian leaders.

This British policy was continued in force by the United States. Jurisdiction over Indian matters was placed in the central government, rather than in the individual states, in order to insure uniform policies and practices with respect to Indian land owners. The national government reserved to itself authority to enter into treaties with the tribes and to regulate trade with them.

The United States Supreme Court gave further support to Indian rights of ownership and to the equally basic right of Indian tribes to establish and maintain internal government. A century ago, Chief Justice John Marshall in several decisions laid out the doctrine which the courts have followed ever since, holding that the Indian tribes did not obtain right of self-government from the United States but possessed in inherently. The United States was the prior sovereign, upon whom the Indian tribes were dependent; but its greater authority did not dissolve the rights of the tribes except as specific limitations were placed upon the tribal rights by acts of Congress. In this view, national sovereignty and the more limited sovereignty of the tribes could co-exist in mutual respect one for the other. This view has not been departed from in any major decision of the courts.

It is clear from this record that the concept of trusteeship was not a haphazard development, but progressed step-by-step in an orderly fashion.

Beginning in 1830, the executive and legislative branches of the United States government adopted measures which in some degree limited the freedom of action of the tribes. The first basic encroachment was the Indian Removal Act of 1830, under the authority of which all of the great tribes along the eastern seaboard were moved west of the Mississippi. This was the period of the so-called Trail of Tears, when the Cherokee and other eastern tribes were driven against their will to the western area.

In 1871, the United States abandoned the policy of making treaties with the Indians. This did not extinguish the rights of sovereignty

which Justice Marshall recognized in the Indian tribes. Rather, it was an administrative decision limited in effect to the matter of procedure in conducting Indian affairs.

Increasingly, after 1871, the United States Congress attempted to decide Indian questions, including internal tribal affairs, by legislation. Much of the difficulty of later years, and many of the failures in attempting to administer programs, result from this attempt by the national government, having always the most limited knowledge of the Indian people, to make decisions for them affecting their property and their social organizations.

Because the legislative and administrative branches interposed their laws or regulations on the Indian tribes and took actions without the consent of the tribes, it became necessary in recent years to establish a special Indian Claims Commission. This Commission was set up for the sole purpose of hearing Indian grievances and to award compensatory damages for injuries inflicted upon the tribes. Claims amounting to several billions of dollars have been filed with this Commission and judgments are now being awarded. The work of the Commission must be completed by 1956, unless an extension of time is granted. It is certain that many of the claims will be allowed, and the taxpayers of the United States will be called upon to pay for the inequitable actions of their representatives in the legislative and executive branches.

The trusteeship exercised by the United States over Indian lands is a matter of historic growth, and it is based upon mutual consent. It is a contractual arrangement by which the United States, at the request of an Indian tribe, undertook to guarantee that the tribe would not be molested in its occupancy of land and would be protected in exercising its rights of ownership, including the right to determine who would be allowed to enter upon the land. *It is of the utmost importance that this contractual obligation be kept in mind.* The United States Congress may adopt laws the effect of which is to wipe out Indian title, but to do so certainly is to commit a moral wrong, and the courts of the United States, unless they reverse previous decisions, will probably hold the government liable for any injury inflicted upon the Indian and his property.

The settlement of Indian questions cannot be worked out simply as a matter of economy. Neither can the United States, acting by itself, solve these questions on the basis of its own best interest. Where a contractual situation exists, two parties are involved. Both must be satisfied.

Critics of the manner in which Indian affairs have been administered in the United States frequently speak of abolishing the bureau as the

simplest way out. These critics are not necessarily unfriendly to the Indians; usually, they profess an unwillingness to harm the Indians by alienating them from their property. But they point to the bureau's failure to prepare the Indians for survival in a white man's world, and conclude that there must be some better and less expensive, way of accomplishing the task.

To evaluate this criticism, it will again be desirable to consider the historical process by which the Bureau of Indian Affairs has come into its present role. Two questions should be examined: *(1)* Has the Bureau understood the nature of the task before it? and *(2)* Has the Bureau been permitted to concentrate its energy on the solution of the human problems arising out of Indian life?

At the beginning of its career as a federal agency (a beginning dating from 1832), the bureau limited its operations to the regulation of trade with the Indian tribes. This restricted interest was not a matter of choice, but was dictated by the law creating the bureau. Later, as land cessions were obtained from the tribes in exchange for money payments or other valuable considerations, the bureau was directed (again by law) to serve in a fiduciary role. For half a century after its creation, the bureau was under no legal compulsion to assume responsibility for the development of the Indian people. The succesive Commissioners of Indian Affairs, and the field men serving under them, were appointed for political reasons rather than for any knowledge they had of Indian life, and they were given no guidance by the Congress or any other branch of government.

The first attempt to formulate a general policy in Indian affairs administration was the adoption of the General Allotment Act of 1887. This legislation, advocated by the bureau as well as by many well-meaning citizens of the period, was intented to speed up the assimilation of the Indian people. It directed that common-held tribal lands be divided into individual parcels, over which the socially knit tribal groups could be dispersed. This attempt to solve human problems by legislation ultimately failed, but by the time the lawmakers acknowledged the failure and adopted an alternative policy, in 1934, Indians had suffered enormous land losses and inestimable damage of the spirit.

Such a policy failure retarded attempts to devise a humanistic administration of Indian affairs. Not until the memorable Meriam Survey was published en 1928, was the public made aware of how ignobly the effort to help Indians had failed. The survey emphasized the poverty, the poor health, the lack of education, and the general lack of adjustment which characterized the Indian people. Out of the

public indignation resulting from this study of Indian conditions, the so-called New Deal legislation of the Roosevelt administration was adopted by Congress. A number of anachronistic laws were repealed, and procedures within the Bureau, notably in the field of civil rights, were drastically modified. The spearhead of the new administration was the Indian Reorganization Act of 1934, which authorized funds for productive credit purposes, for land purchases, for educational loans and other benefits, and directed the Secretary of Interior to work with the Indian tribes in formulating political and business organizations.

Important as was this new policy and program, its effectiveness was reduced almost immediately, when Congress failed to maintain the level of appropriations authorized by the legislation. Succeses with tribes here and there were so dazzling that great hopes were raised for the ultimate success of the program. The coming of World War II justifiably reduced appropriations to the bare minimum. The ending of the War, however, did not result in a resumption of the program of resource development and permissive readjustment of Indian life. On the contrary, with costs ever rising, the effective program steadily dwindled as the clamor to reduce expenses grew ever louder.

The evidence in answer to the two questions seems fairly conclusive: *(1)* The Bureau of Indian Affairs has generally approached the Indian people as if the factor of culture did not exist; it has attempted to compel adjustments which were not understood and even less accepted. *(2)* On the other hand, when the bureau has attempted a realistic program of economic and social rehabilitation, it has been stopped in mid-career by lack of funds.

The present situation satisfies neither the Indians nor the American taxpayer. Administration of Indian affairs is, admittedly, a costly and ineffective operation. To demand abolishment of the operative agency, however, with its initial task of human adjustment scarcely confronted, is to invite disaster for the Indian people and dishonor for the nation.

Why, after 120 years of government responsibility for Indian affairs, is there poverty? Why poor health and inadequate education? Why have Indians continued to be poorly adjusted to the economic and social conditions surrounding them? Here are some of the reasons:

Of the 56 million acres remaining in Indian ownership, 13 million acres lie in regions having 10 inches or less of annual rainfall. So barren are some parts of these 13 million acres, that the carrying capacity is limited to three cows to an entire section of land, or better than 200 acres per animal. A larger area, 23 million acres, receives from 10 to 15 inches of annual rainfall, not sufficient to permit successful

dry farming, even if the land were suited to agriculture. The remaining 20 million acres receive from 15 to 20 inches, and upward, of annual rainfall. In other words, land, the principal remaining resource of the Indians, has failed them. More than half of the area is so nearly non-productive as almost to compel the Indians who depend upon it to a life of poverty.

A few years ago, when non-Indian farmers were obtaining a net annual income of $2,541, after the payment of taxes and operating expenses, Indian farm families received a gross income of $730 and a net income, after allowing for operating expenses, of $501.

If Indians were better educated, they would not be forced to rely so completely on their inadequate reservation resources. With regard to education, there is wide variation among the Indian tribes. The average of school completed among some tribes compares favorably with the average non-Indian rural community. This would be true of most of Oklahoma and of some the northwestern tribes. At the other extreme, the Navajo Indians have an average of less than 1 year of school for the entire population of 65,000.

If poor health were not so prominent a factor in the Indian situation, the problems of seeking and holding jobs would not be so difficult. The incidence of tuberculosis among the Indian population runs much too high. In 1949, of 25,495 Indians examined with X-ray, 510 had active tuberculosis. This is a rate of 20 per 1,000, when in the general population similar X-ray examinations reveal a rate of from 1 to 3 per 1,000.

Nor do these factors by themselves contain all of the reasons for the failure of Indians to make a better economic and social adjustment. Although many communities where Indians seek labor, show verbal sympathy, they offer unfriendly reception to the Indian moving into the community as a breadwinner. As President Truman's Civil Rights Committee reported: "As with Negroes, Indians are employed readily when there is a shortage of labor and they can't find anyone else. When times get better, hey are the first ones to be released".

Against this picture of discouragement, the Indian tribes have resources which, if used to the utmost, could make a profound difference in their outlook.

Of about 44 million acres of grazing land, Indians are using about 34 million acres, leaving a balance of 10 million acres which is now being used by non-Indians. This latter acreage should support approximately 250,000 heads of breeding cows. On the basis of 60 breeding cows per family, a minimum income could be assured to more than 4,000 families who now have less than that minimum.

A few years ago, Indians were using 900,000 acres out of the approximately 3.000,000 acres classed as farm land. Non-Indians were leasing 1.800,000 acres. The value of sales from the crops produced by Indian farmers amounted to $ 7.700,000 or approximately $ 8.50 per acre. This acreage return could doubtless be increased by more intensive farming methods. But, entirely apart from that possibility, if the same rate of return were realized by Indians on the lands in non-Indian use, their income from agricultural production would be increased by $ 15.000,000. On the basis of a minimum of $ 1,200 per family, this would benefit 12,500 families.

The total area of Indian lands now irrigated amounts to approximately 540,000 acres. Ultimate development is economically feasible on 1.285,000 acres. Thus, an additional 745,000 acres can be brought under irrigation. If this additional acreage were divided into 60-acre parcels, a minimum income would be assured to 12,400 families.

By developments such as these, almost 30,000 Indian families, 150,000 individuals, could be brought up to a minimum standard of living.

Indian forest resources, which are estimated at 35 billion board feet, over 80 percent of which is classed as commercial timber, are managed in accordance with sustained yield principles. With few exceptions, the harvesting of this timber is accomplished under contract to non-Indian operators. The Indians obtain stump prices and some incidental labor in the woods. At only three reservations —Menominee in Wisconsin, Red Lake in Minnesota, and Navajo in Arizona— are Indians operating their own sawmills. Without estimating what additional Indian families could be benefited, it is obvious that increased income on the reservation and if the milling process were extended to include finished products.

The details with respect to mineral resources are even more obscure. In a recent year, more than 1 million acres were under lease for oil and gas production and some 52,000 acres were under lease for minerals other than oil and gas. Income to individual Indians and Indian tribes for mineral leasing amounts, in an average year, to between $ 10 and $ 15 million. With minor exceptions, and because Indians have lacked experience and the heavy capital requirements, mineral production on Indian reservations has been accomplished by private enterprise, under leases granted by the Indian owners with the approval of the Secretary of the Interior. On most Indian reservations, no mineral surveys have been made, or they have been carried out only with respect to certain minerals and for limited areas within the reservation. What additional income might be provided and what additio-

nal families might gain a livelihood from this resource, we cannot even speculate.

What is suggested here, is a fundamenal attack on poverty and lack of opportunity which confront the Indian people. Is is, in effect, a domestic Point 4 program for the undeveloped areas which constitute the Indian reservations.

It would cost money, rather staggering amounts of money at the outset. But it is to be questioned whether a decent alternative exists to such a program of investment, the success of which would pay back the United States many-fold in increased production of wealth and human adjustment.

Surely the United States, which would like to see undeveloped and under-developed areas of the World brought into more fruitful functioning, is capable of achieving the development of its own native population.

Tehuana

Escultura en piedra policromada, por *José Cañas.*

# EL MOVIMIENTO INDIGENISTA, Y LA REESTRUCTURACIÓN CULTURAL AMERICANA *

Por Alejandro Lipschutz
(Chile)

## Summary

**The fundamental aims of the indianist movement as given in the Final Act of the first and second Inter-American Indianist Congress are summarized. Special stress is laid on the fact that the indianist theory has from the very beginning aimed at an integral incorporation of the Indian masses into the respective political nations but with due respect for the Indian masses own cultural values. As to the number of Indians reference is made to the census of Mexico of 1940, recently published; no less than 15 % of the population speak Indian languages; Indian languages are spoken in no less than 80 % of the municipalities; there are regions in which, as for instance in Yucatán, 80 and even 100 per cent of the population speak an Indian language. There is scarcerly any doubt that more than 70 million Indians live in Latin America though part of them speak Spanish and no longer any native languages; the differentiation between Indians, Mestizos and even Whites is indeed a very difficult one. Probably no less than one half of the population of Latin America are mestizos physically or culturally. There are also about 40 millions "imported" Natives —the Negroes of the United States, the Caribbean and of Brazil. Thus, out of the 300 millions of inhabitants of America certainly no less than 160 millions feel that they are culturally different from Iberian or Anglo-saxon.**

**One may indeed ask whether the cultural particularities of these non-Europeans in America, as language customs, religion, folklore, agrarian economy, have to be considered as cultural values which deserve to be developed. All those material or spiritual particularities which favour the upkeep of the community and the struggle against nature in the interest of all those who compose the group, are certainly cultural values. And it is the feeling of modern humanity that the interests of the "group" have to be coincident with those of "mankind". This feeling is the very conquest of the Decalogue, of the Prophets and of the Sermon on the Mount. As far as the Indians like to keep their cultural particularities and as far as these are not contrary to the last mentioned cultural concepts they are values which claim our respect.**

**That respect for these cultural particularities is not creating isolation, has been shown by repeated observations. Monolingual Indians are always very inclined to take the opportunity of learning the common national language. Primary education given in the first grades in the native Indian language would probably be the best way to gain the Indian population for the Spanish language, i.e. to make them bilingual.**

---

* Conferencia dictada por su autor ante el pleno del Congreso Continental de la Cultura, en Santiago de Chile, el 27 de Abril de 1953.

**The tribal agrarian community and its deterioration is really not an American particularity. On the other hand the agrarian economy throughout the whole world is on the way to become cooperative and planned: this is a general law and there is no escape as to this is Latin America. It seems but logical to profit by the legal and technical aspects which are common both to the ancestral agrarian Indian community and to the agrarian cooperative of our time. There is also the fact that, as things stand to-day, the Indian agrarian community or the institution of tribal lands are a powerful means of legal protection of the Indian masses against loss of their lands. For these reasons we are fundamentally interested in the upkeep of these ancestral agrarian communities as legal institutions though technically they may need considerable improvements.**

**There is a last point but seemingly a very important one, though hitherto not yet discussed among Indianists: Out of economical and cultural progress among monolingual or bilingual Indian masses may arise in the future the problem of a new administrative organization in Latin American republics. "Autonomous Territories" or "Autonomous Republics" of the Maya in Yucatan and Guatemala, of the Quechua in Peru, and of Aymara in Bolivia, may become practical aims. Such an idea may seem trivial when remembering the catastrophical failure of Indian "reservations". On the other hand, the idea may seem phantastic in the face of the seemingly so complex apparatus of a "republic". So far only historical analogies can be adduced in favour of our concept: the great number of new national groups which after the First World War began claiming for independence, autonomy or simply for existence. New national entities originated also in great number in what was formerly the Russian Empire (now USSR); many of these national groups are like islets surrounded by their mother republic on which they depend administratively to a variable degree. Antonomous Indian Republics have their historical antecedent also in the various Cantons of Switzerland which includes various French and German Autonomus Republics and an Italian autonomous Republic (the Tessin), under the Swiss Federal Government.**

**El concepto indigenista**

Muy paulatinamente los intelectuales de la América Latina comienzan a tomar nota de hechos cuyo conocimiento es esencial si queremos orientarnos sobre los rumbos culturales americanos en el próximo futuro: de que al lado de nosotros, que somos de habla castellana o portuguesa, y que guardamos los patrones culturales ibéricos, viven millones de hombres de otras tradiciones culturales, de tradiciones autóctonas americanas, que se exteriorizan en su economía, su lengua, sus creencias y su arte. Y hay más: estos millones de hombres están muy conscientes de su condición cultural distinta de la nuestra, de derivación europea.

Los hechos aludidos dieron origen al movimiento indigenista, el cual tomó forma hace 13 años cuando, en el Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro, México, se organizó

el Instituto Indigenista Interamericano (1). La nueva institución fué creada con el propósito de servir de vínculo para todos aquellos quienes, a través del Continente Americano, participan en el concepto de que las aspiraciones culturales autóctonas americanas son merecedoras de la atención de los Gobiernos; de contribuir al conocimiento de los anhelos culturales, tanto materiales como espirituales de las masas indígenas del Continente; y de asesorar a los Gobiernos en todo lo que a la satisfacción de estos anhelos se refiere. De conformidad con los conceptos básicos del Instituto Indigenista Interamericano, el indigenista no es sólo un científico que presta su interés a un complejo de problemas culturales, sino que es un participante activo en la reorganización de la vida de los pueblos autóctonos de las Américas, de acuerdo con sus tradiciones culturales propias (2, 3).

Al empeñarnos en resumir en tan pocas palabras el amplio sentido cultural del movimiento indigenista americano corremos, tal vez, el riesgo de que se formara la falsa idea que el movimiento indigenista propugna un aislamiento cultural de las masas indígenas ante los grupos de tradiciones ibéricas. Sin embargo, queremos dejar constancia de que el movimiento indigenista desde su comienzo estaba consciente de la necesidad de "que por la acción económica, social y cultural, se procure que las comunidades [indígenas] se desarrollen para incorporarse integralmente a la vida social de cada país" (1, Art. LIII), como también de la necesidad de "asimilar y aprovechar" en la economía y vida cultural de las masas indígenas, "los recursos de la técnica moderna y de la cultura universal" (1, Art. LXII). El acento en el concepto indigenista no está en el aislamiento, sino en la incorporación a la vida nacional de los países americanos, pero siempre "sobre la base del respeto a los valores positivos de su personalidad histórica y cultural" (1, Art. LXII).

**El número de los indios en las Américas, y la noción del Indio**

Al exponer los principios del movimiento indigenista, nos hemos referido a lo que llamamos hechos: millones de indígenas guardianes de tradiciones culturales de antaño, de tradiciones culturales precolombinas. Para la mayoría de las gentes, tal hecho es inexistente. Para

[1] *Acta Final del Primer Congreso Indigenista Interamericano* (Pátzcuaro, 1940). Suplemento del *Boletín Indigenista.* México, 1948.

[2] *Acta Final del Segundo Congreso Indigenista Interamericano* (Cuzco, 1949). Suplemento del *Boletín Indigenista.* México, 1949.

[3] Manuel Gamio, *Actividades del Instituto Indigenista Interamericano. Extracto del Informe presentado al Consejo Directivo.* Ed. del Inst. Indig. Interamericano. México, 1944.

muchas gentes el indio americano ha desaparecido física y culturalmente. Y si el indio de veras todavía existe es, para esa mayoría de gentes, molestia, pariente pobre, haraposo, mugriento, reacio al trabajo, y borracho.

Empero, estadísticas oficiales, los censos en las distintas repúblicas del Continente, nos hablan de otra cosa. No quiero ocuparles a Uds. con cifras muertas, pero sí con cifras vivas, y a primera vista sorprendentes.

Tomemos en primer lugar a México, cuya población alcanza a casi 25 millones. El censo de 1940 nos enseña que 80% de la población total vive en municipios en que se hablan lenguas indígenas (4). Esto no quiere decir que el 80% de la población de México se sirva de alguna lengua indígena; pero sí que en el 80% de municipios de la República la población se encuentra en contacto con gente de idioma indígena. El número de personas que hablan lenguas aborígenes alcanza en México a 2 millones y medio, o sea 15% de la población total (4, p. 24). La mitad de ellos es bilingüe, es decir, habla también el castellano; mientras que otra mitad es monolingüe, es decir, domina exclusivamente el idioma indígena respectivo. Pero hay municipios y provincias en las cuales, como por ejemplo en Yucatán, 80 y hasta casi 100% de la población habla lenguas indígenas (4, p. 74).

Sin embargo, en muchos municipios la población de habla castellana continúa siguiendo, en sus usanzas y costumbres y en todo su modo de vivir, la huella cultural de antaño. Por eso más nos acercamos a la verdad al aceptar que la población india en México alcanza a una cifra mucho mayor que lo hace sospechar el número de personas de habla indígena. En un libro dedicado a un estudio minucioso de la composición étnica de la población indígena de América, publicado hace años por el Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires, libro que quedará como clásico de esta materia para mucho tiempo, el historiador Ángel Rosenblat (5) admite para México 5 millones de indios, es decir, el doble del número de personas de hablas indígenas.

La población india de Guatemala se calcula en 1.800.000; de Bolivia en 1.700.000; de Ecuador en más o menos 1.000,000; del Perú en casi 3.300,000; del Brasil en 1 ó 2.000,000. Ángel Rosenblat llega a una cifra total de 16.000,000 de indios en las Américas. La cifra es probablemente inferior a la realidad. El economista norteamericano

---

4 "Densidad de la población de habla indígena en la República Mexicana". *Memorias del Inst. Nac. Indigenista*, Vol. 1, Nº 1. México, 1950.

5 Ángel Rosenblat, *La población indígena de América, desde 1492 hasta la actualidad*. Institución Cultural Española. Buenos Aires, 1945.

Behrendt, entonces de la Universidad Interamericana de Panamá. admitió un total de 23.000,000 de indios en las Américas (6). Las divergencias se explican fácilmente por ser imposible establecer una diferencia neta entre indio y blanco en América Latina. La línea divisoria entre indio y blanco queda neta mientras nos atenemos a la lengua que el individuo habla en su vida de cada día; pero cuando el grupo étnico en cuestión se sirve del mismo idioma castellano como los blancos, y cuando las tradiciones culturales ancestrales que el grupo guarda son sólo usanzas y costumbres, es muy difícil o arbitrario encontrar una línea divisoria entre tal grupo indígena y el resto de la población (7).

Aun más difícil es diferenciar, en las masas populares de la América Latina, entre blanco y mestizo. Disponemos en cuanto a eso, de datos de gran valor para el Perú, recogidos en el Censo Nacional de 1940. (8) No sólo el funcionario del censo, sino el censado mismo confunde la noción de blanco y mestizo; es decir, el individuo no sabe decir a cuál de los dos grupos étnicos atribuirse a sí mismo (9).

El número total de los mestizos en América Latina es, desde un punto de vista de la antropología física, abrumador y alcanza probablemente a la mitad de la población total como lo enseña la observación, y aun la más superficial, del turista que atraviesa las Repú-

---

[6] Richard F. Behrendt, *Boletín del Instituto de Investigaciones Sociales y Económicas*, Univ. Interamericana. Panamá, T. 1, p. 120, 1944.

[7] Sobre el problema de la definición del indio con mayores detalles, véase A. Lipschutz "La Noción, o Definición del Indio, en la Reciente Legislación Protectora en las Américas". *Journal de la Société des Américanistes*, T. 41, p. 63, 1952. Con referencias también a los trabajos respectivos de Félix S. Cohen, Alfonso Caso y Juan Comas.

[8] *Censo Nacional de Población de 1940*. Dirección Nacional de Estadística. Lima, Vol. 8.

[9] Lo mismo puede suceder con respecto a la pertenencia a la tribu. En 1951 me fuí de Oaxaca, región Zapoteca, a un pueblo cercano con el propósito de fotografiar si fuera posible, a algunos "auténticos" Mixtecas, los cuales según la información recogida, vivían en aquel pueblo. Sin embargo, tuve que desistir de mi propósito cuando se produjo un intercambio de palabras entre un esposo que se decía zapoteca, y su mujer cuyo carácter de mixteca ella, o él, ponía en duda... Volví a Oaxaca muy satisfecho y plenamente convencido del "Engaño de las Razas". Véase el libro que bajo este título publicó el sabio cubano Fernando Ortíz. Ed. Páginas, La Habana, 1946.—Sobre casos de "mutación étnica" entre tribus aborígenes y sus motivos sociales, véanse también nuestras observaciones en Tierra del Fuego: *Journal of Physical Anthropology*, Vol. 4, p. 301, 1946, y Vol. 5, p. 295, 1947. También el capítulo sobre Mutación Étnica en *Cuatro Conferencias Sobre los Indios Fueguinos*. Ed. Revista Geográf. de Chile, Santiago, 1950.—Importantes datos sobre mutación étnica en Centroamérica en Sol Tax, *Heritage of Conquest*. Free Press Publishers. Glencoe, Ill., 1952. Véanse en especial los capítulos escritos por Julio de la Fuente, Fernando Cámara, John Gillin, Ralph Beals, y la discusión en pág. 243 y ss.

blicas del Continente. Al atenernos a un punto de vista puramente cultural, se llegará probablemente a una cifra algo menor, por alejarse el urbano de las tradiciones culturales autóctonas. Pero la gente del campo queda fiel a la tradición cultural ancestral, como nos lo enseña el estudio del folklore americano. Escribía en 1940 el eminente antropólogo mexicano Manuel Gamio: "En el momento actual, la cultura ocidental es, en México, propiedad exclusiva de una minoría social que reside principalmente en centros urbanos", (10) y lo mismo vale y aun en grado mayor, para Guatemala, Bolivia, ciertas partes del Perú, y probablemente para las demás Repúblicas con notables núcleos de población indígena.

**El Afroamericano, o Indígena "importado"**

Hemos contrapuesto hasta ahora tradición cultural ibérica y tradición cultural americana autóctona, o indígena, en cuanto ella se exterioriza en la lengua, en las creencias, en el arte, en el baile, en las nostalgias, en la economía. Sin embargo, hay que poner sobre el platillo de la balanza también al indígena "importado", si se me permite noción tan contradictoria a primera vista.

El conquistador o neofeudal español, y en seguida el colono anglosajón en nuestro Continente, necesitaban al indígena como bracero. Cuando éste comenzó a escasear, por el rápido consumo en la mina o en el campo en general, el neofeudal y colono se vieron en la necesidad de reemplazar al indio fenecido por el negro, pero dándole a él también calidad de indígena esclavizado. Es así como se originó la población negra y mulata de las Antillas, de los Estados Unidos, del Brasil, que hoy alcanza a más de 40.000,000 (11). Sin embargo, por la estructura misma del negocio de esclavos —compra, captura y distribución— (12) se explica que no pudo haber en el Continente americano

---

[10] Manuel Gamio, "Geographic and Social Handicaps". *Annals Amer. Acad. of Political and Social Science*, 1940, p. 11. Citado de Frank Tannenbaum, "Agrarismo, Indianismo, y Nacionalismo". *Hispanic Amer. Historical Review*, Vol. 23, p. 394, 1943.

[11] Para un resumen referente al número de los negros en América con algunos datos bibliográficos, véanse pp. 309 a 316 en A. Lipschutz, *El Indoamericanismo y el Problema Racial en las Américas*. Nascimento. Santiago de Chile, 1944. Con estos datos coinciden las cifras más detalladas de Rosenblat (5, p. 21). Para los diversos núcleos de población negra en las Américas véase también el importante resumen de Ramos,[16] en especial pp. 73, 111, 141, 173, 237, 238.

[12] José Antonio Saco, *Historia de la Esclavitud de la Raza Africana en el Nuevo Mundo y en Especial en los Países Américo-Hispanos* (1879). Con prólogo de Fernando Ortiz. Ed. Cultural, S. A. La Habana, 1938. Cuatro tomos.—Para los 830,000 negros de Cuba, Ortiz (cit. de Ramos, (16) p. 111) da 96 denominacio-

conservación, salvo en casos muy excepcionales (13), de lenguas africanas en escala notable. Pero otros aspectos culturales africanos sí existen en el Brasil, Antillas y Estados Unidos, y han sido estudiados magistralmente por investigadores, como Nina Rodrigues (13), Freyre (14), Ramos (15, 16), Pierson (17) en el Brasil; Fernando Ortiz (18) en Cuba; Herskovits (19) en Estados Unidos; para mencionar sólo a algunos de los más sobresalientes.

Entre los 300 millones de habitantes de nuestro Continente son a lo menos 100 millones quienes tienen conciencia de su ser cultural, distinto del ser cultural ibérico o anglosajón.

**Los "Valores" culturales autóctonos americanos en el movimiento indigenista**

No hemos hablado hasta ahora de *valores* culturales autóctonos americanos, con el propósito de evitar toda subjetividad en el trato de los problemas indigenistas americanos. Nos hemos atenido a *hechos* de orden cultural: la lengua, cuyo uso lo atestigua cuantitativamente el censo; las usanzas, costumbres y creencias, evidenciadas por el estudio etnográfico y folklórico en los diversos países; la economía agraria, anotada y estudiada por las diversas reparticiones fiscales de las Repúblicas. Pero en todas las cosas humanas es justo plantear el problema de si estos hechos o cosas culturales representan valores. Nosotros, los europeos y europoides americanos, nos hemos acostumbrado a valorizar las cosas culturales desde el punto de vista de aquel ideal humanitario que nos hemos trazado y que, así lo creemos, deben seguir los dos mil millones de hombres que viven en la superficie de este planeta. Y si se descubriera que viven seres humanos sobre tal o

---

nes de procedencia, probablemente regiones o lugares de nacimiento, tribus, o puertos de embarque, etc.

[13] Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil* (1906). Comp. Edit. Nac., São Paulo, 1932.

[14] Gilberto Freyre, *Casa Grande y Senzala* (1933). Emecé Edit., Buenos Aires, 1943.

[15] Arthur Ramos, *O Negro Brasileiro* (1934). Comp. Edit. Nac., São Paulo, 1940.

[16] Arthur Ramos, *Las Culturas Negras en el Nuevo Mundo*. Fondo de Cult. Económ. México, 1943.

[17] Donald Pierson, *Negroes in Brazil*. Univ. of Chicago, Press. Chicago, 1942.

[18] Fernando Ortiz, *Los Instrumentos de la Música Afrocubana*. T. I. y II. Public. Ministerio de Educación. La Habana, 1952. Una lista de los trabajos de Ortiz sobre problemas afrocubanos desde 1950 a 1952, al fin del T. I.

[19] Melville J. Herskovits, *The Myth of the Negro Past*. Harper & Broth., New York, 1941.

cual otro planeta, probablemente el primer problema que se planteara por nuestros humanistas sería el de cómo europeizarlos. Este es el punto de vista del llamado humanista que es, por demás, un ser que se presenta sólo en escaso número; para la mayoría de los representantes de la cultura occidental los hechos culturales ajenos se valorizan exclusivamente desde el punto de vista de si son, o no, propicios para facilitar o conquistar y explotar a los grupos étnicos respectivos. Este desprecio para los hechos culturales ajenos es el firme fundamento sobre el cual descansa la política colonial del europeo, en Asia, África, Australia e incluso América Latina. Tan arraigado está en el pensamiento europeo el punto de vista pseudo-humanista que hasta se rechazan las más sobresalientes costumbres de los países del Islam, de China o de las Indias como valores culturales (19a).

Es cierto que bajo el doble punto de vista europeo, sea de humanismo europeo-exclusivista, o de nuevo coloniaje, los aspectos etnográficos autóctonos de la población indígena y africana en las Américas no representan valores culturales. Sin embargo, estas masas indo y afro-americanas piensan de modo distinto, como lo demuestra la tenacidad con la cual conservan sus lenguas, sus usanzas y costumbres como propios valores culturales. Es del todo evidente que los millones de indios en México, Guatemala, Perú, Bolivia, quieren ser indios. Y es también del todo evidente que los afro-americanos en el Brasil y en las Antillas quieren ser afro-americanos. En cuanto a eso, nada cambia por el hecho de que el eterno pequeño-burgués entre los indios latino-americanos, o el pequeño-burgués en las Antillas, aspire a transformarse en ladino o blanco, para corregir su fortuna al romper los lazos culturales con las masas indias o afro-americanas en cuyo seno ha

---

19a Hace poco oí un discurso académico en el cual un eminente científico europeo insistía con gran lujo de detalles, en la preeminencia de las ciencias europeas, al comparar con el estado de las ciencias en Asia, y en la bancarrota de éstas. Si eso vale para algunos siglos de ciencia europea, desde el Renacimiento, y si vale también para la primera mitad del siglo XX, es muy probable que no valdrá más para la segunda mitad de este mismo siglo. Y en cuanto a la preeminencia de las ciencias europeas ante las del Asia en siglos pasados, no debemos desconocer el hecho histórico trivial de que el alfabeto, las matemáticas, las artes y muchas otras cosas culturales tan fundamentales como varios aspectos del laboreo de los campos y de la domesticación de los animales, pero también el Decálogo y el Sermón de la Montaña, el hombre europeo los aprendió del hombre del Asia. No me parece lícito o generoso que el discípulo denunciara la bancarrota científica del maestro, después de haberlo superado en algunos aspectos técnicos cuyos fundamentos aprendió en el taller del finado... Tampoco es culpa de los asiáticos que Marco Polo, que vivió tantos años en China en el siglo XIII, no supiera apreciar la imprenta china; caso contrario, habría podido implantarla en Europa, con más de dos siglos de anticipación a Gutenberg...

nacido. Pero el futuro no pertenece a estos pequeño-burgueses de sentimientos culturales más que dudosos.

Al rechazar el punto de vista egocéntrico-europeizante en cosas de cultura, no queremos negar que sea posible, y deseable, apoyarnos en una noción de valores culturales objetivos, aunque nos damos cuenta de que tal noción es variable por estar sujeta a las también variables condiciones culturales de los grupos étnicos, o de clases, en el marco del mismo grupo étnico. Pero entendemos al decirlo así, tácitamente, que son valores culturales objetivos las cosas anímicas o materiales que facilitan a los hombres la convivencia en el grupo, para el mejor aprovechamiento y para el más fácil dominio de la naturaleza; y es el sentir de los hombres de nuestro tiempo que el grupo debe ser confundido con la humanidad entera. Es este sentir la gran conquista del Decálogo, de los Profetas y del Sermón de la Montaña. Es éste el verdadero sentido de la tan abusada "Cultura Occidental", y no la bomba atómica...

Pues bien, al empeñarnos en valorizar los aspectos culturales autóctonos americanos como hoy se nos presentan, en valorizarlos desde el punto de vista aquí expuesto, nos vemos en la necesidad de conservarlos, de no abandonarlos, sino de desarrollarlos, y en ningún modo de obstaculizarlos.

**Las lenguas y el folklore indígenas**

El idioma nativo es el vehículo natural para la expresión de las cosas anímicas, el vehículo natural por el cual se establece y se mantiene la cohesión del grupo étnico. Y es por eso que todo grupo humano lucha conscientemente, y hasta desesperadamente, por la conservación de su idioma natural. Es cierto que el idioma es uno de los aspectos culturales que más inestabilidad encierra; pero por otra parte se presenta con muy fuerte carácter conservador, como lo atestiguan muchísimas fuentes y muchísimos hechos. Ya mencionamos la extraordinaria persistencia de las lenguas indígenas que hablan millones de hombres. Y el hombre autóctono americano es, desde el mismo momento de la conquista, muy consciente del valor cultural que el idioma presenta. En cuanto a la actitud consciente en cosas de la lengua indígena quiero referirme sólo a un ejemplo. En una de las versiones del Libro de Chilam-Balam, en el llamado Códice Pérez, encontramos no menos que 11 referencias al peligro que ha significado para la lengua del pueblo maya el contacto con el poderoso conquistador. "Aparece otro idioma", "decae el idioma", "se deja el idioma", "se cambiará el idioma", "habrás perdido tu ciencia, tu es-

critura; tu historia será recogida como basura". "Los hombres blancos barbados serán tus amos, tus hermanos, y vas a emparentar con ellos, a vestir su traje, a hablar su idioma, y a comerciar con la guerra" (20).

Reconocida la importancia que las propias masas indígenas atribuyen a la conservación de sus lenguas, opina el Instituto Indigenista Interamericano que debe prestarse en la enseñanza toda atención al idioma indígena, y que "en las etapas iniciales" la enseñanza se haga en la lengua nativa (1, Art. XXXV, b); pero también "enseñanza de la lengua nacional en todas las escuelas de indios" (1, Art. XXXV, c). El idioma nativo es el camino por el cual el indígena americano llega al dominio del idioma castellano, la "lengua franca" para toda la América Hispánica. Es gravísimo error pensar que con la enseñanza de las lenguas indígenas se aleja a las masas indias del idioma común castellano; la observación, en especial en México, nos ha enseñado exactamente lo contrario. El indígena, una vez que haya tomado contacto con las autoridades escolares, está preso de un verdadero afán de conocer el idioma español que le abra a él y a los suyos las puertas al gran mundo hasta ahora extraño a su grupo. por la diferencia del idioma; de conocer el idioma español que aumente grandemente su fuerza defensiva contra los mismos conciudadanos de habla española. Tan grande es el afán de aprender el español que se llega a situaciones tan estrafalarias como las que relata un autor mexicano. En uno de los municipios de la región habitada por indios Tzeltal-Tzotzil, en la provincia de Chiapas, las boticas despachaban "un aceite para tomar, preconizado para facilitar el aprendizaje del español. Y en un caso un Tzotzil acudió a la clínica urbana del Centro [Coordinador] para que se le aplicara una inyección que le habían dicho le permitiría aprender el español con rapidez" (21).

Si es verdad que con la alfabetización en las lenguas indígenas y en castellano aumentará grandemente el número de indios que hablan el español, no considero probable que por eso disminuyera el número de bilingües, es decir, el número de personas que aparte del español hablan algún idioma indígena. Disminuirá por cierto, el número de monolingües, y finalmente, así lo esperamos, los indios monolingües desaparecerán por completo.

Los diversos Institutos Indigenistas Nacionales se dan plenamente

---

[20] *Códice Pérez. Traducción libre del maya al castellano por el Dr. Ermilo Solís Alcalá.* Ed. Liga de Acción Social, Mérida de Yucatán, 1949. Véanse pp. 201, 203, 205, 207, 211, 213, 219, 221, 255, 307, 317; en especial pp. 205 y 307.

[21] Julio de la Fuente, "El Centro Coordinador Tzeltal-Tzoltzil. Una realización Indigenista del México de Hoy". *América Indígena* (México), Vol. XIII, p. 55, 1953.

cuenta de las enormes dificultades que se presentan para la realización del plan de enseñanza escolar primaria en lenguas indígenas. Estas dificultades residen en primer lugar en el gran número de estas lenguas, y en segundo lugar en la ausencia de alfabetos para muchas de ellas. Es de conocimiento general que el segundo punto ya se ha subsanado con gran éxito para muchas lenguas indígenas en México y Guatemala. En cuanto al primer punto la dificultad es siempre efectiva y no nos queda otra cosa que hacer el esfuerzo máximo para responder a las necesidades que se presentan. El tiempo y el lugar no nos permiten entrar en mayores detalles. Los que por ellos se interesan tomarán nota con satisfacción suma de los esfuerzos respectivos que con estos fines se hicieron en las dos Repúblicas progresistas con gran población indígena, México (22) y Guatemala (23).

El folklore, la leyenda, la creencia, son instrumentos esenciales de la acción social, y ningún administrador consciente de sus responsabilidades se atreverá a abandonarlos u obstaculizarlos. Si queremos capitalizar para la vida nacional de los pueblos las energías auténticas que les son propias debemos contribuir al desarrollo de estas expresiones de cultura o arte popular; al prestarles toda la ayuda del Estado se las aprovechará para el bien cultural de la nación entera.

**La comunidad agraria indígena**

Queremos referirnos a un último aspecto cultural autóctono americano: la economía agraria. No se puede tratar sobre cultura espiritual sin tocar el problema de su fundamento material que en el caso presente es la tierra.

La comunidad agraria indígena ha sobrevivido desde México hasta el Sur de Chile, durante más de cuatro siglos de dominación neofeudal española. Esta comunidad agraria no es una particularidad americana; y tampoco es particularidad americana su decaimiento paulatino. Sin embargo, y por otra parte, la economía agraria en el mundo entero ha entrado, desde varias décadas, en una nueva fase en la cual a la comunidad agraria puede corresponder un papel sobresaliente.

En la mayoría de los países europeos la economía agraria comunal es cosa del pasado. Después de las tribulaciones del período señorial, se estableció la economía agraria individualista, bajo forma de la lla-

---

22 Véanse diversas publicaciones de la Secretaría de Educación Pública, en especial las Cartillas para los monolingües Mayas, Tarasco, Otomí, etc.

23 *Alfabeto para los Cuatro Idiomas Indígenas Mayoritarios de Guatemala: Quiché, Cakchiquel, Mam y Kekchí.* Public. Especiales del Instituto Indigenista Nacional, Nº 10, Minist. Educ. Públ. Guatemala, 1950.

mada pequeña propiedad rural. Pero ésta por su parte, evoluciona hacia la cooperativa, con evidentes caracteres de una economía agraria dirigida. Esta es la ley general, y es forzoso que también la economía agraria en América Latina siguiera el mismo camino.

Si queremos aprovechar las energías indígenas para la nación no debemos desconocer dos aspectos de importancia:

*Primero,* que la comunidad agraria indígena, como la comunidad agraria ancestral en general, encierra ciertos aspectos jurídicos y técnicos que le son comunes con la cooperativa agraria de nuestro tiempo, y por eso, aspectos de importancia suma para la realización del sistema agrario cooperativo.

*Segundo,* que la comunidad indígena es un poderoso medio de protección de la propiedad indígena contra la pérdida de tierras, contra el traspaso de ellas a otras manos interesadas, con la pauperización consecutiva del indígena y con los resultados indeseables que, para la nación entera siempre trae consigo tal pauperización de un núcleo de sus habitantes. Es ésta la lamentable historia agraria de los países americanos, en el especial en el siglo XIX, incluso los Estados Unidos. Ya sólo por eso, la división de la comunidad agraria indígena que algunos propugnan, representa un enorme peligro para la propiedad indígena. Y no es un secreto que quienes alientan esta división, tanto en América Latina como en Estados Unidos, son grupos de blancos directamente interesados en la compra de las tierras indígenas (24).

Por las razones expuestas, los indigenistas opinan que los adelantos en la economía agraria indígena, tanto en la economía individual, como en la economía agraria cooperativa, deben realizarse en cuanto todavía posible, en el marco legal de la ancestral comunidad. El Instituto Indigenista Interamericano está consciente de la importancia que el problema de la tierra reviste para el indio (1, Art. I) y ha propugnado la conservación de la comunidad agraria indígena, con el fin expreso de fomentar la aplicación del concepto cooperativo en las masas indígenas (1, Art. XLV y LII), de modo "que por la acción económica, social y cultural, se procure que las comunidades [indí-

[24] Sobre la legislación protectora tendiente a la conservación de las tierras indias véase mi resumen.[7] Sobre los problemas específicos de la legislación respectiva en Chile, véase A. Lipschutz, "La Propiedad Indígena en la Legislación Reciente de Chile". *América Indígena* (México), Vol. VIII, p. 322, 1948. Importantes datos sobre el rumbo poco favorable que la realidad indígena agraria tomó en Estados Unidos bajo los sucesores de la administración de Roosevelt, véase el artículo del antiguo Commissioner of Indian Affairs, John Collier, "A perspective of the United States Indian Situation of 1952 in its Hemispheric and World Wide Bearing", *América Indígena* (México), Vol. XIII, p. 7, 1953.

genas] se desarrollen para incorporarse integralmente a la vida social de cada país" (1, Art. LIII).

**Visión político-cultural indigenista americana**

No cabe duda alguna: han sobrevivido aspectos culturales autóctonos americanos, y estamos interesados en su supervivencia, su conservación y su ulterior desarrollo dirigido, porque estos aspectos culturales representan una riqueza nacional que debemos debidamente valorizar y capitalizar, para el bien de las naciones americanas.

En el desarrollo de los conceptos indigenistas americanos, un papel de los más importantes cupo a la Oficina de Asuntos Indígenas en Estados Unidos durante la administración de Roosevelt, y la legislación indígena norteamericana tomó su forma moderna alrededor de 1935. Desgraciadamente, con los cambios políticos efectuados en la gran República del Norte después de la muerte de Roosevelt, ha comenzado un decaimiento en su actuación indigenista como lo ha explicado muy recientemente en un importante y elocuente artículo, el mismo John Collier que durante la administración Roosevelt dirigía aquella célebre Oficina (24).

La labor legislativa indigenista ha sido viva en los últimos años en casi la totalidad de las Repúblicas Latinoamericanas (7). No corresponde entrar en este lugar en los detalles referentes. Lo que aquí nos interesa son más bien los conceptos generales que a esta legislación animan y que pueden resumirse en pocas palabras: protección del indígena para los fines de su incorporación a la nación, pero a través no del abandono sino del desarrollo de sus valores culturales autóctonos, en cuanto todavía existan.

El Instituto Indigenista Interamericano ha dado su apoyo a todos estos empeños legislativos, y los institutos indigenistas nacionales han contribuído activamente al desarrollo de esta labor legislativa asesorando a los Gobiernos respectivos (25).

Sin embargo, el movimiento indigenista americano nos presenta otra faceta más, o mejor dicho, otro problema más en el cual hasta ahora no se han fijado los indigenistas americanos, y que voy a exponer en este lugar (26).

---

25 El más reciente informe de gran interés es el de Antonio García, *Legislación Indigenista de Colombia*. Ed. especiales del Inst. Indig. Interamericano, México, 1952.

26 Un concepto optimista sobre el ascenso cultural de los pueblos indígenas americanos en el próximo futuro, véase en mi discurso sobre "Las Razas aborígenes de la América y la Reforma Social", *Boletín Indigenista* (México), Vol. IV,

Nos hemos referido a los municipios indígenas en Guatemala, o a los múltiples municipios en México en los cuales conviven, o aun prevalecen núcleos de población indígena; nos hemos referido a las masas indígenas en tantos otros países como Perú, Bolivia, Chile, masas organizadas en las comunidades indígenas. Con el ulterior desarrollo de sus valores culturales autóctonos, con el aumento de sus riquezas materiales, y con el mayor contacto con el resto de la población, me parece natural que se presentara para ellos, y para los Gobiernos, el problema de una nueva organización político-administrativa de los diversos núcleos indígenas en las Repúblicas Americanas. No sería extraño que en cierto momento se planteara el problema de Territorios Autónomos indígenas en las Américas —Territorios, o Repúblicas Autónomas Mayas en Yucatán y Guatemala, Quechua en el Perú, Aimara en Bolivia. Tal idea puede parecer, a primera vista, trivial cuando se piensa en las "reservaciones" para indios, de tanta mala fama; o estrafalaria si se recuerda todo el complejo aparato político-administrativo de una República. Tal vez el mejor camino para orientarse en estos intrincados problemas es la referencia a analogías del pasado, camino tanto más grato en cuanto siempre es tarea muy poco grata hacer profecías.

Los de mi generación hemos asistido, en cuanto a esos problemas nacionales, a cosas verdaderamente sorprendentes. Después de la Primera Guerra Mundial un sinnúmero de nuevos pueblos comenzaron a reclamar su independencia, su autonomía, o simplemente su existencia. Los más eminentes hombres de estado de entonces, los que hace 35 años arreglaban el futuro de Europa y del mundo entero, estaban perplejos. Así el célebre Lloyd George, hombre de tanta buena voluntad, confundía a los eslovacos de Checoeslovaquia, con los eslovenos de Yugoeslavia, a pesar de separarlos una distancia de 700 kilómetros, más o menos. Surgieron, inesperadamente, las Repúblicas del Báltico de cuyos nombres el mundo por primera vez se impuso (27). Hecho

---

p. 274, 1944. La idea de Repúblicas Autónomas Maya, Quechua y otras me fué inspirada por las impresiones recogidas al visitar en 1947 Yucatán y Guatemala. Sobre el concepto de la "Nación" véase "La Organización de la Universidad" (1928), en *Conferencias de Extensión Universitaria*, Ed. Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1929. La conferencia fué reimpresa con varios cambios en 1930 y reproducida también como Cap. I en el libro del mismo título, Nascimento, Santiago de Chile, 1943.

27 En un famoso libro de viajes de mediados del siglo XVII encuentro esta opinión sobre los campesinos letones: "We passed through several villages, the inhabitants whereof were a miserable silly people... The women have only an old rag, like a plad, thrown about their bodies, hardly sufficient to hide their nakedness... Being held in perpetual slavery by their lords... they are conform-

aun más notable ha sido la formación de nuevas entidades políticas nacionales en el antiguo imperio de los Zares, tanto en Europa como en Asia. Surgieron, después de la Revolución, un sinnúmero de Territorios y Repúblicas Autónomas, formados por núcleos y grupos étnicos que hasta entonces carecían de alfabeto e incluso de nombre (28), y enclavados en alguna otra República madre de mayores antecedentes nacionales y políticos tradicionales. Sin embargo, es necesario dejar constancia muy especial de un hecho de importancia fundamental para nosotros: el surgir de varias de las nuevas naciones, como por ejemplo las del Báltico, se ha operado en el régimen tradicional capitalista; y la creación de las Repúblicas Autónomas, sea en el Báltico Oriental sea en la Unión Soviética, tampoco representa una innovación absolutamente extraña al pasado, como lo demuestra el ejemplo de Suiza, con su régimen cantonal que al mismo tiempo es como un régimen de nacionalidades autónomas, o Repúblicas federadas, en parte enclavadas en la República madre (29).

---

able to no laws, unless what they are forced to observe by a strict law, which their lords impose upon them and enjoin them to do. They are by nature obtuse and dull... Those... that have travelled so far as Riga, which they think is the Head of the World... In short they are but one removed from bruits, and so ignorant, that the most part of them thinks there is no other land in the World besides their own." Véase *The Perillous and most Unhappy Voyages of John Struys through Italy, Greece, Lifeland, Moscovia, Tartaria, etc.* London, 1683. El libro de Struys, escrito en holandés, fué traducido al inglés y francés. Las observaciones sobre los letones, a una distancia de sólo 2 días de carreta de Riga, son de Septiembre 1658. Creo que estas líneas de Struys convencerán al lector de que tenía yo toda la razón al escribir en 1944: "Yo he visto a los indios en mi juventud. Los he visto en el Báltico Oriental. Allá los indios se llaman estonianos, letones y lituanos" (26, 1944). Con las mismas palabras con las cuales Struys describe a los letones en 1668, se describía, y a veces todavía se describe, a los indios en las Américas.

[28] Me refiero en cuanto al núcleo étnico sin nombre, a los datos que procura el gran turcólogo ruso W. Barthold, ya difunto, en su muy importante libro *Histoire des Turcs de l'Asie Centrale* (1926). Adrien-Maisonneuve, Paris, 1945. Véase p. 26. Doy aquí el párrafo muy instructivo de Barthold en su versión francesa: "Lorsque la population turque actuelle de la région du Iénisséi supérieur, c'est-à-dire de l'ancien district de Minoussinsk, reçut, après la révolution russe, comme les autres minorités russes, l'autonomie nationale, elle se mit à la recherche d'un nom, car elle n'en avait pas, et n'en avait pas besoin, sous le régime tzariste. Les milieux instruits de Minoussinsk... empruntèrent alors aux sources chinoises le mot *Hakas*, mais ils ignoraient que ce nom était une manière incorrecte de désigner les Kirghiz, dont on ne trouve plus aucune trace dans le district de Minoussinsk."

[29] No sé si conceptos semejantes al de nosotros, ya hayan sido emitidos anteriormente por Garcilaso, Tupac Amaru, Mariátegui. Puede ser que nuestro concepto fuera extraño para ellos. Pero debemos tener presente el hecho de que la

A ningún ser humano es dada la facultad de delinear en detalle, los rumbos que tomará la evolución de los diversos grupos humanos en el futuro. En toda tentativa de esta índole hay una dosis de subjetividad. Si es verdad que al delinear los rumbos, operamos con hechos sociales objetivos, del pasado y del presente, no se podrá por otra parte negar que nuestras simpatías y anhelos influyen poderosamente en nuestra actitud en tal o cual de los detalles. Pues bien: confieso y con todo agrado, que es mi íntimo anhelo que vengan a ser realidad la República Autónoma Maya y las demás Repúblicas Autónomas Indianas a las cuales aludimos.

Participo plenamente en el concepto de Pablo Neruda cuando en el capítulo IV del "Canto General", dedicado a los Libertadores, data él el comienzo de la "Guerra Patria" chilena desde aquel momento en el cual aparecen los caudillos indios para luchar contra el conquistador, y "Surgen los Hombres": "Toqui Caupolicán" y "Lautaro"... (30).

---

moderna idea de la nación polilingüe es muy distinta de cierta idea de la nación de siglos pasados —de la nación política de los Incas, por ejemplo, o de la nación política del siglo XIX; es decir, cuando el "ideal" de la nación era el estado monolingüe. Tan corriente era esta idea en el siglo XIX que el famoso Imperio de los Habsburgos que era para la paz de Europa un tremendo problema, parecía serlo, erróneamente por cierto, por su calidad de entidad política, o nación, polilingüe; en verdad el "problema" radicaba en el hecho de haber sido este Imperio un repugnante nido de feudales medievales sobrevivientes, con intereses de grupo en permanente contradicción, conspiración y lucha, de gran trascendencia política internacional, por desgracia. Casi se podría decir que la moderna idea de la nación polilingüe no tiene nada que ver con el problema de fronteras políticas; en todo caso consta que ni los Suizos, Franceses o Italianos han mostrado hasta ahora el más mínimo interés en cambiar sus fronteras mutuas, a pesar de ser los Cantones de Ginebra, Vaud (Lausanne) y Neuchâtel, lingüísticamente, como pequeñas Repúblicas Autónomas Francesas, y el Tessino como una pequeña República Italiana. En Asia existen, aparte de la República Independiente de la Mongolia Exterior, Territorios Autónomos Mongoles en Rusia y en China. Los ejemplos podrían multiplicarse. Al preconizar Repúblicas Autónomas Maya, Quechua u otras no intentamos cambiar las fronteras políticas existentes. *¿Para qué serviría tal cosa?*

[30] Pablo Neruda, *Canto General.* Ed. Océano. México, 1950. Véase pp. 114, 115, 118.

# CARTAS AL DIRECTOR

## *SOBRE EL ORIGEN DEL MAÍZ*

*En el Vol. XIII Nº 3 (julio de 1953), pp. 223-230, de* América Indígena, *se publicó el artículo de la Etnóloga Silvia Rendón titulado "¿Fué el maíz originario de América?", el cual despertó el interés de competentes personas, entre ellas el distinguido Ing. Agrónomo Marte R. Gómez y el muy competente Arqueólogo Dr. Ignacio Bernal. Estos señores se dignaron escribir para nuestra Revista lo siguiente que transcribimos en parte de cartas que amablemente nos dirigieron a tal respecto.*

*Estas páginas aspiran a ser tribuna donde puedan exponerse serenamente opiniones científicas por divergentes que sean, relativas a los indígenas y a sus problemas conexos.*

México, D. F., agosto 17, 1953.

Dr. Manuel Gamio, Director
Instituto Indigenista Interamericano
Ciudad.

"Quien primero planteó el problema del origen de las plantas cultivadas fué De Candolle, como usted bien sabe, pero desde él hasta nuestros días, es decir, hasta los trabajos recientes del agrónomo ruso Vavilov, por ejemplo, siguiendo la huella del genial botánico francés, son muchos ya quienes han aclarado conceptos, enmendando dudas y dispensando errores.

En el caso particular del maíz, puede consultarse, por ejemplo, el libro de René Bouvier, que se titula "Les migrations végétales", 1946. Este autor dice categóricamente que el maíz, que en francés suelen llamar Blé de Turquie, "designa una planta que no es un trigo y que no procede de Turquía, sino de América".

Se trata por lo demás, de un error que se cometió también en otros casos al suponer que una especie era originaria de cualquier país, simplemente porque alguien la había traído de él. Los griegos y los romanos, por ejemplo, llamaron al durazno, manzana de Persia, cuando todos saben que el durazno es originario de la China y lo mismo sucedió con la granada a la que llamaron manzana de Cartago *(malum-punicum)* cuando la granada sí era de Persia.

Puede consultarse también en lo que respecta al origen del maíz, la pequeña obra de A. L. Guyot, titulada "Origine des Plantes Cultivées", 1949. Ahí se dice que el norte de México y las comarcas vecinas de Texas, de Arizona y de Baja California "enriquecieron la

agricultura mundial con el maíz, con el algodón, con la vainilla y con el papayo".

Finalmente la obra clásica que es indispensable consultar sobre el particular, porque en ella se trató el problema hasta prácticamente agotarlo, es la del Sr. Paul C. Mangelsdorf, Director del Museo Botánico y Profesor de Economía Botánica de la Universidad de Harvard, titulada "The Origin of Indian Corn and its Relatives". Según él, todas las evidencias recabadas desde el punto de vista de la botánica, de la genética y de la citología, concurren para establecer que todas las variedades de maíz que existen hasta la fecha, tuvieron un origen común.

El mismo autor examina después las opiniones de los que sostuvieron un posible origen oriental para el maíz: Bock, Ruellius, Fuchsius, Sismondi, Michaud, Gregory Lonicer, Amoreux, Regnier, Viterbo, Donicer, Tabernaumontanus, Bonafous, St. John, de Turre, Daru, de Herbelot y Klippart y enumera frente a ellos a los autores que se han producido a favor de la tesis del origen americano del maíz, es decir: Dodoens, Camerarius, Matthioli, Gerard, Ray, Parmentier, Discourlitz, de Candolle, Humboldt, Darwin, F. Unger, von Heer, de Jonnes, Targioni-Tozzetti, Hooker, Figuer, Nuttal, Mrs. Somerville y Flint. Mangelsdorf subraya la poca base científica de los primeros opinantes y las buenas razones de los segundos.

Le recordaré a usted de paso que no se habla del maíz en la Biblia; que en hebreo y sánscrito no hay nombre que convenga a la planta del maíz; que los agrónomos griegos, que tan inteligentemente hablaron de muchas plantas, no hacen la menor alusión al maíz; que no hay ninguna representación egipcia de una planta de maíz o de una mazorca de maíz, ni tampoco se ha encontrado en la literatura china precolombina ninguna constancia de que los orientales supieran del maíz. Tampoco hablan de él los naturalistas romanos, es decir, Plinio, Catón, Varrón, Virgilio, Columela, Paladio, etc.

En cambio todos los primitivos pueblos de América, es decir, los incas, los mayas y los toltecas, vivieron en continua familiaridad con el maíz, tuvieron dioses con atributos relativos al maíz y nos legaron piezas arqueológicas decoradas con mazorcas de maíz. No falta tampoco el maíz, naturalmente, en los códices indígenas. Finalmente, parece fuera de duda que la primera referencia escrita con respecto al maíz apareció en el *Popol Vuh*, libro sagrado de los Maya-quichés.

No quiero cansarlo a usted con citas que serían ociosas y que cualquiera puede encontrar fácilmente, por lo demás, en las fuentes que he mencionado. Sólo quiero decirle a usted que en el *New York Times* del 10 de abril de 1949, se dió cuenta todavía con el descubrimiento de pedazos de mazorca de las más primitivas y que se supone

que proceden de plantas nacidas hace aproximadamente cuatro mil años. Estas porciones de plantas de maíz, serían más antiguas en alrededor de mil años que las que se descubrieron antes en Perú en 1948 y que se supone que datan de hace tres mil años. Nada por el estilo se ha podido encontrar en ninguna otra parte del mundo."

*Marte R. Gómez.*

---

Septiembre 11 de 1953.

Señor Dr. don Manuel Gamio.
Presente.

"Básicamente el tema es uno que hace mucho viene apasionando a los estudiosos del pasado: ¿cuál es el origen de la planta fundamental que sustentó a las grandes civilizaciones americanas? El tema es muy extenso en sí pero necesita estudiarse desde un punto de vista aun más amplio: el de las relaciones de la América pre-Colombina con otras regiones del mundo.

Más adelante volveré sobre este aspecto, pero concretándonos por lo pronto a los *hechos* que conocemos ahora sobre el origen del maíz, lo fundamental parece ser:

1. En las excavaciones de Huaca Prieta, principalmente, en la costa peruana se encontró una interesantísima sucesión de culturas, muy antiguas. En el nivel más bajo aparecieron, entre otras, frijol y calabaza (dos elementos del trío clásico de las plantas cultivadas americanas), pero no hubo maíz. Este nivel pre-cerámico es seguramente más antiguo que cualquier otro de los conocidos en la zona Andina. Parece tratarse de una cultura intermedia en evolución y en tiempo entre las encontradas más al sur (v. g. los estratos más bajos de la cueva de Fell) y los conocidos principios de la gran civilización, en el horizonte Chimú. Bennett y Bird son concluyentes al respecto: "All we can be sure of is that agriculture without corn was established on the north coast long before the introduction of ceramics".[1] Este horizonte lo sitúan los autores en el 3º o 2º milenio antes de C. En breve, el maíz no aparece en los albores de la agricultura peruana, cuando menos en la costa (no tenemos datos de las otras regiones). Recordemos que es precisamente la región andina una de las que presentan más relaciones trans-pacíficas según muchos investigadores.

---

[1] Bennett, W. C. y Bird, J. B. "Andean Culture History". American Museum of Natural History, *Handbook Series*, Nº 15, New York, 1949. p. 118.

2. El único dato arqueológico que nos permite suponer la existencia muy temprana del maíz en México lo debemos a Sears. Este autor sugiere *provisionalmente* la existencia de polen de maíz a seis metros bajo la ciudad de México en una capa mucho más antigua (Becerra) de lo que se acepta para el origen de las plantas cultivadas. Este dato será de trascendental importancia si se confirma, aunque a priori me parece difícil aceptar el encuentro de plantas cultivadas en una capa culturalmente "paleolítica". Los metates, manos y otras piedras para moler granos no necesariamente significan agricultura y menos maíz, ya que pueden haberse usado para triturar semillas diversas, como ocurre entre los recolectores de California. Por otro lado, dadas las condiciones desastrosas de nuestro ambiente para la conservación de los materiales perecederos, el dato negativo es siempre peligroso. En resumen del área Mexicana nada podemos afirmar.

3. El hallazgo sin duda más importante para la historia del maíz es el de la cueva del Murciélago en Nuevo México. Toda la evidencia sobre el tema que nos ocupa está admirablemente presentada en una publicación, por lo que sólo de ella me ocupo.[2] Desde una fecha probablemente anterior a 2,500 a. de C. aparece una forma de maíz primitivo tanto en vaina como de "palomitas" (pod y pop). Los diferentes niveles de la cueva evidencian una serie de cambios en la planta. No sólo crece su tamaño, sino que en cierto momento aparece el teocentli asociado, incorporándose al viejo maíz. Además los tipos antiguos tienen la desagradable costumbre de sobrevivir al lado de los nuevos, creando mayor confusión.

Con esto además desaparece del panorama el teocentli como antepasado salvaje del *Zea mais*. Tampoco sobrevive a este naufragio de las viejas ideas el *Tripsacum*, ya que algunos estadíos de la domesticación del maíz ocurren *antes* de la aparición del Tripsacum. Según Mangelsdorf el cambio se debe a una serie de mutaciones "produciendo cada una numerosos cambios morfológicos que, cuando ventajosos bajo domesticación, fueron acentuados por selección, tanto artificial como natural, actuando sobre el complejo modificador".[3]

Aun con los encuentros de la Cueva del Murciélago no se cree que el maíz sea originario de Nuevo México, y el nuevo punto de vista sobre el teocentli ha aminorado considerablemente las posibilidades del altiplano de Guatemala, por ejemplo. Es imposible por ahora

---

[2] Mangelsdorf, P. C. y Smith, C. E. *New archaeological evidence on evolution in maize.* Botanical Museum of Harvard University, Cambridge, 1949.

[3] Mangelsdorf, P. C. "The role of Pod Corn in the Origin and evolution of maize." *Annals of the Missouri Botanical Gardens,* N° 35, 1948, p. 397.

señalar ninguna área americana como el centro de evolución de la planta.

En resumen de estos tres puntos podemos decir que ya para el tercer milenio antes de Cristo se están cultivando en América, desde la zona andina hasta Nuevo México, una serie de plantas entre las cuales, en algunas regiones, está incluído el maíz.

La antigüedad del maíz está además reforzada por su extremo grado de "humanización", ya que difícilmente puede sobrevivir solo y se ha vuelto un monstruo que depende del hombre para su propagación. Por otro lado las infinitas variedades de maíz que existen ahora (que, por cierto, eliminará el híbrido), no significan un largo tiempo, ya que esta planta parece tener una gran facilidad para los cambios y para volver sobre sus pasos. Un curioso ejemplo reciente de estas rápidas transformaciones parece ofrecerlo la toronja rosa de Florida.

Son muy débiles las bases de nuestra reconstrucción histórica y frágiles sus argumentos, pero es mucho mayor la debilidad de las que sostienen la existencia muy antigua del maíz en el Viejo Mundo. Lo único comparable en antigüedad serían las representaciones Mesopotámicas, muy interesantes pero no definitivas, ya que como dijo Vaviloff y menciona la señora Rendón, puede tratarse del sorgo.

Muchas de las citas de la señora Rendón son muy impresionantes ya que forman un cuerpo de datos tanto lingüísticos como etnográficos de mucho valor. Sin embargo me parece que todos esos argumentos se estrellan ante los razonamientos siguientes:

1. Se trata de datos comparativamente muy recientes o cuando menos muy posteriores a los que tenemos para América.

2. El maíz se *ha encontrado* en América cuando menos desde 2,500 años antes de Cristo y probablemente es bastante anterior, ya que los mismos descubridores y estudiosos de la Cueva del Murciélago aceptan que no es originario de esa región y que sus primeros balbuceos como planta doméstica no están representados allí. Por ambas cuentas necesitamos suponerle una antigüedad mayor. Entonces ¿quién pudo haberlo traído en esas remotas fechas? Evidentemente no vino con los "primeros Americanos" aún considerando las emigraciones más tardías, ya que todos estos pueblos eran culturalmente paleolíticos y resulta absurdo suponer una emigración del maíz a través de Alaska, Canadá, etc. Tendrían por tanto que ser pueblos posteriores y viajar a través del Pacífico. Dudo grandemente de esta posibilidad 3,000 años antes de Cristo.

3. Aun aceptando que este hubiera sido el caso, debemos conceder que la evolución representada en los estratos de la Cueva del

Murciélago necesariamente es local. En otras palabras, lo que pudieron traer esos supuestos viajeros a través del Pacífico no es el maíz, sino una forma muy antigua de él que luego, a través de los cambios descritos por Mangelsdorf, se convierte en el maíz de las grandes culturas clásicas. Ahora bien, idéntica evolución y mutación tendría que haber ocurrido en Asia para lograr, en tiempos precolombinos, las mismas variedades en ambos continentes. No puedo opinar sobre las posibilidades botánicas de dos evoluciones paralelas e idénticas, pero me parece altamente inverosímil, sobre todo si sabemos que el hombre cooperó fuertemente en lograr esos cambios y esto en forma accidental. ¿Pueden repetirse esos accidentes?

Mi impresión es que los datos nos obligan a sostener que el maíz es una planta americana, ya que los indicios arqueológicos son todos en ese sentido, así como los botánicos. Incidentalmente parece que el maíz surge bien antes que las grandes culturas americanas, y por tanto ya ni siquiera podemos afirmar que sea la causa de ellas.

Ahora tenemos que volver al problema más vasto mencionado al principio, o sea el del origen de la gran cultura americana.

Me parece que está rápidamente desmoronándose el viejo dogma de la separación total de los dos mundos salvo en sus lejanos orígenes paleolíticos. Ya tenemos una lista considerable de plantas domésticas probablemente existentes en ambos antes de Colón, como el amaranto, el guaje, la batata, el algodón, el bledo, etc., y tal vez el maíz. Lo mismo está sucediendo con un sinnúmero de rasgos culturales de los que —felizmente— no tenemos que ocuparnos aquí. Desde el XXIX Congreso de Americanistas reunido en Nueva York en 1949 se han acelerado los estudios referentes a este fundamental aspecto y ha habido un vasto movimiento en favor de rectificar muchos conceptos tenidos por seguros y que tal vez no lo sean tanto. Los parecidos, como dijo Kidder, fueron llevados "to the breaking point" por Heine Geldern y Ekholm y sin embargo su espléndido trabajo, unido al viaje de Heyerdahl, están produciendo una valiosísima cosecha de nuevos estudios y nuevos aspectos como el presentado ahora por la señora Rendón. Ya profetizó Kroeber que tal vez un futuro Congreso de Americanistas deba celebrarse en Asia.

Me parece que la evidencia es cada vez más en favor de relaciones transpacíficas *en ambas direcciones* y que así no es temerario postular que el maíz, como otras cosas, pudo originarse en América y ser llevado a Asia desde épocas anteriores a Colón. Un viaje inverso es también posible para otros elementos culturales."

*Ignacio Bernal.*

# RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

ENSAYOS SOBRE INDIGENISMO, por *Juan Comas*. Prólogo de Manuel Gamio. Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano. México, 1953. XIV + 272 pp.

Con un prólogo del Dr. Manuel Gamio, preclaro Director del Instituto Indigenista Interamericano, explicando con sobriedad y precisión lo que es el indigenismo y presentando al Dr. Juan Comas, ha visto la luz este libro que comprende quince *Ensayos* debidos a este autor, uno de los más destacados antropólogos contemporáneos, quien ha sabido fundir en su ciencia, cosa no muy frecuente, así las frías y secas observaciones de la antropología somática con el cálido y vital humanismo que fluye de la antropología cultural.

El libro llega en buena hora, pues aunque ya la Unesco ha trabajado bien en la divulgación de las ideas científicas sobre las razas y los racismos, en un sentido general, todavía no se han extinguido totalmente los prejuicios envilecedores de las "gentes de color", así indios de América como negros de África, a los que se tenía por infrahumanos, como pretendían el P. Sepúlveda y otros, o por hereditariamente malditos por Noé, como sostenían el P. Gumilla y no pocos más. Antes que hubiera una *leyenda negra* contra los conquistadores, éstos crearon una *leyenda negra* contra los indios que había que someter y difundieron otra *leyenda negra* contra los africanos que había que esclavizar, y no ha cesado esa campaña difamadora. Hace poco que el Padre C. Bayle, S. J., ha sostenido con sobra de énfasis y falta de cristiandad, "la degradación a veces *infrabestial* de los indios"; añadiendo: "así son, han sido y serán todas las conquistas, y más cuando los vencidos llevan en la frente el sello de la barbarie; y en los hechos indicios para dudar... si poseen alma racional". En otro lugar dice que "el error del requerimiento [que se hacía a los indios] es que estaba destinado a hombres y se les leía a semi-bestias". Y llega a hacer esta inexacta afirmación: "al llegar la civilización [a América] dió un vuelco al estado social [de los indios]; había que crearlo todo: agricultura, ganadería, artesanía, caminos, puentes, ciudades..."

El libro de Comas, aunque formado por varios ensayos escritos en ocasiones distintas, está organizado perfectamente en relación a su tema central y abarca los problemas básicos del indigenismo, tratados concisamente pero con plena erudición, con impecable objetividad, con ineludible argumentación e inequívocas conclusiones.

Sus primeros capítulos están basados en observaciones monográficas acerca de ciertos grupos indígenas de México, sobre su régimen alimenticio y su mejoramiento, sobre la asistencia pública y el desarrollo biológico del indígena y tocante a las funciones del maestro

y del médico en la empresa de mejorarlo. Un capítulo vibrante es el de *La discriminación racial en América*, en el cual Comas refuta los caprichosos conceptos de jerarquía racial en el Nuevo Mundo defendidos por A. Posnansky y Oliveira Vianna, que tantos horrores han producido en la historia reciente.

Después de breves capítulos referentes a la historia del benemérito movimiento indigenista interamericano, sostenido por quince Estados de nuestro continente, siguen cinco ensayos fundamentales y exhaustivos acerca de la vieja, enconada y persistente polémica de la conquista de América y la cruel explotación de sus indios. En esto Comas ha hecho obra magistral de síntesis definitiva por su documentación, su objetividad y sus irrebatibles conclusiones. El Capítulo VIII trata de *Reivindicación del Indio y lo Indio*, rebatiendo científicamente todas las interesadas denigraciones de que ha sido víctima el indoamericano por sus avasalladores, así en cuanto a lo biológico como a lo cultural.

El capítulo IX expone lo que el régimen colonial hizo y lo que no hizo en cuanto al mejoramiento del indio, y lo que hay de cierto y de falso en la llamada educación y cristianización del indio desde Colón a nuestros días. Es, sin duda, un obstáculo formidable para la transculturación del indio a los niveles de la civilización moderna, el de suponerlo ya asimilado al sistema cultural cristiano. Como bien ha escrito el indigenista ecuatoriano Gonzalo Rubio Orbe: "La llamada religión católica entre los indios es, en la actualidad, una mezcla de primitivismo religioso y de catolicismo... Incluso las nuevas prácticas de liturgia fueron incorporadas a las suyas, fetichistas, totémicas y de tabú. De ahí que se rinda aun hoy culto a los cerros, lagos, fenómenos naturales, tanto como a la cruz y a las imágenes de los santos... Por eso conservan dos sacerdotes: los católicos y los "*brujos*". O como dice el sociólogo peruano Luis E. Valcárcel: "A pesar de los 4 siglos de cristianización no se puede asegurar que el indio sea un consciente feligrés de la Iglesia Católica. Vive poderosamente sus creencias religiosas y sus procedimientos mágicos primitivos. Se ha operado una clarísima pseudomorfosis, valiéndose la religión antigua de las formas del culto católico. Este proceso ha sido atestiguado por los curas y frailes que escribieron crónicas, confesionarios y guías de párrocos desde mediados del siglo XVI. Las prácticas de magia no han cesado de realizarse y mantienen todo su vigor en la vida de las comunidades indias, pasando también a los otros grupos sociales. No hay acto de alguna trascendencia que no esté coloreado de magicismo. Brujos de ambos sexos son temidos y buscados en los campos y ciudades". La cristianización del continente americano no pasa de ser una mentira

convencional, como diría Max Nordau; y ciertamente no son sólo los indios y los negros quienes están por cristianar.

Comas expone luego cómo fueron la "legalidad" y la "realidad" del trato dado a los indios, desmintiendo los asertos de la apologética colonialista en lo que tienen de encubridores de las crudas realidades que tuvo el régimen colonial de América, impuesto por los invasores ibéricos, como tantos otros que en diversas partes del mundo han clavado sus garras sobre gentíos indefensos. En la relación y prueba de las atrocidades de la conquista no es necesario usar ni una sola frase escrita por el P. Las Casas.

El excelente capítulo XII analiza a fondo el tema personal que más ha enardecido siempre a los imperialistas españoles, y comprende una decisiva revisión y rechazo de los cargos y ataques contra Fray Bartolomé de las Casas, tendientes a entenebrecer con otra *leyenda negra* el glorioso humanismo del genial sevillano.

Los capítulos finales del libro de Comas tratan del presente panorama continental del indigenismo, de la función científica de la antropología cultural en la educación básica de la América Latina y la razón de ser del movimiento indigenista, defendiéndolo contra los ataques de los interesados en mantener la postración secular de la indiada, para cuyo fin no se repara en los medios.

Debemos felicitar al *Instituto Indigenista Interamericano* por esta científica publicación, que viene a ser como un *Manual del Indigenismo Interamericano*. Sería muy de desear que de éste se hicieran ediciones populares para su difusión por toda América, donde tantos están empeñados en refalsificar la historia.

*Fernando Ortiz*

FORMAS DE GOBIERNO INDÍGENA, por *Gonzalo Aguirre Beltrán*. Imprenta Universitaria. México, 1953.

En su "Colección Cultura Mexicana", la Imprenta Universitaria, órgano de impresión de las obras que edita la Universidad Nacional Autónoma de México, publicó recientemente el último libro del doctor Gonzalo Aguirre Beltrán titulado *Formas de gobierno Indígena*.

El nombre del autor es bien conocido en nuestros medios intelectuales. Aguirre Beltrán es uno de los más acuciosos e inteligentes investigadores en el campo de los problemas sociales de México. Sus otros libros (*El Señorío de Cuauhtochco, La Población Negra de México, Problemas de la población de la Cuenca del Tepalcatepec, etc.*) y sus investigaciones en Chiapas, lo acreditan como un estudioso inte-

resadísimo en el examen de la realidad mexicana y de las soluciones a los problemas que derivan de la misma. Dotado de una cultura general y de amplia información histórica, Aguirre Beltrán posee un instrumental de investigación producto de una observación constante y meditada y de una sólida preparación científica que le han permitido llevar a cabo estudios completos en relación con problemas demográficos, sociales y económicos. A estas condiciones indispensables al trabajo de un investigador moderno, Aguirre Beltrán suma una experiencia amplísima en el trabajo de "campo", esto es, en el estudio y observación directa de grupos sociales, particularmente de núcleos indígenas de diversas regiones de nuestro país. Además, animado siempre por un espíritu generoso y humanista y una acendrada devoción patriótica, el autor a que nos referimos ha podido realizar una obra, vasta y constantemente superada, de servicio a la nación.

Testimonio reciente de lo que arriba se ha dicho es el libro que comentamos, fruto de largos y fecundos años de investigación y estudio en la realidad viva de ciertos grupos aborígenes y en archivos y repositorios nacionales.

Su obra está insuflada de una finalidad práctica y útil. Del estudio de las formas de vida particulares de cada comunidad nativa, el autor deriva un programa de acción. No se queda su estudio en la mera etapa teórica y especulativa. Le preocupa siempre el estudio de los grupos nativos y de los cambios culturales que en ellos se producen, para ratificar o rectificar los métodos y técnicas en uso que propicien las transformaciones indispensables al mejoramiento social y cultural de dichas comunidades humanas.

No quiere Aguirre Beltrán que los cambios "inducidos" en la vida de nuestras sociedades aborígenes originen un desajuste psicológico que les impida integrarse a las manifestaciones de la cultura nacional, con todas las frustraciones y conflictos emocionales derivados. Para él, los procesos de transformación cultural y social en el seno de dichas sociedades deben ajustarse a una fórmula apropiada que favorezca una integración plena, activa y adecuada, al resto de la nación.

Con buen juicio, el autor hace partir sus investigaciones de los antecedentes históricos. Por lo que se refiere al libro que reseñamos, su primera parte está consagrada al estudio de la evolución del gobierno indígena en las etapas prehispánica, colonial y pre-revolucionaria. Para nosotros, en virtud de nuestra formación específica de estudiosos de la historia nacional, esta primera parte del libro es la más valiosa e interesante. Aguirre Beltrán destaca, por lo que se refiere al gobierno indígena durante la época colonial, el esfuerzo heroico y dramático de las Repúblicas de Indios para substituir el "gobierno indi-

recto" impuesto a ellas por los españoles, por un gobierno de carácter democrático, exaltando así, con justicia, la capacidad tradicional de nuestros aborígenes para darse una organización política de tipo autonómico e independiente de influencias extrañas.

La segunda, tercera y cuarta partes del libro, revelan al antropólogo inteligente y curioso, que es Aguirre Beltrán. En efecto, como fruto de una labor paciente de estudio en contacto directo con ciertos grupos indígenas del país, el autor describe sabiamente las condiciones de existencia de Tarahumaras, Tzotziles y Tzeltales y de los Tarascos de la Sierra; su demografía, sus patrones culturales, sus formas de gobierno local y, en general, las manifestaciones más características de sus métodos de producción y de trabajo. Su tesis fundamental radica en la necesidad de incluir en los programas de acción que los regímenes revolucionarios vienen aplicando para acelerar el cambio cultural en los núcleos indígenas, *la total aceptación del municipio libre* entre los mismos. Si es cierto que los niveles de "aculturación" de las comunidades indígenas del país son distintos, y distintas deben ser las técnicas empleadas para lograr su integración a la vida de la nación, existe un común denominador entre ellas: la aspiración al reconocimiento de un gobierno de la comunidad y la erradicación de aquellas influencias nocivas y extrañas al libre ejercicio de sus funciones democráticas.

Nuestros indígenas, como representantes de un pasado y de una tradición histórica que perdura como una fuerza telúrica indomeñable, reclaman la adopción de formas de trato y de programas de acción que permitan perfeccionar sus hábitos y condiciones positivas de vida y de cultura, así como la eliminación de aquellas formas perniciosas y contrarias a su progreso. Ésta es la conclusión que se desprende de la lectura de este libro. Ni la idealización del pasado indígena ni la tendencia a una modernización económica que destruya lo valioso e imponderable de los elementos culturales y técnicos de los aborígenes, representan soluciones justas. Para nosotros, la respuesta se encuentra en un término medio que, sobre la base de los valores indígenas, permita la constante superación de los aborígenes mediante un tratamiento adecuado y selectivo de formas económicas, tecnológicas y culturales antiguas y nuevas.

Obra escrita con fervor indigenista y mexicanista es la de Aguirre Beltrán. Con ella logra prestar un nuevo servicio a México.

*A. Cué Cánovas.*

LEGISLACIÓN BOLIVIANA DEL INDIO. RECOPILACIÓN: 1825-1953, por *José Flores Moncayo*. Ministerio de Asuntos Campesinos. Instituto Indigenista Boliviano, La Paz, Bolivia, 1953, 518 pp.

Una de las fuentes de información de mayor importancia para el conocimiento del problema indígena es la legislación en cada uno de los países a partir del momento de su independencia.

Así lo reconocieron los delegados asistentes al Primer Congreso Indigenista Interamericano (Pátzcuaro, México, 1940) al adoptar la Resolución 43, que recomienda al proyectado Instituto Indigenista Interamericano, como una de sus primeras tareas, la Recopilación de los textos legales sobre cuestiones indígenas en los distintos países. El II Congreso Indigenista Interamericano (Cuzco, Perú, 1949), en su Recomendación 51, reiteró la que hizo el Congreso anterior, ya que no había podido darse cumplimiento a la misma.

Son, sin embargo, ya varios los países que bien directamente, o por mediación del Instituto Indigenista Interamericano, han publicado o tienen en preparación estas Recopilaciones de disposiciones legales: la de Estados Unidos con su Handbook of Federal Indian Law, publicado por Félix Cohen en 1942; el Instituto Nacional Indigenista de Nicaragua publicó en diciembre de 1947 una "Recopilación de legislación indigenista" de dicho país, desde 1877 a 1945; de Colombia tenemos la Recopilación hecha por A. García y editada por el Instituto Indigenista Interamericano en 1952, abarcando desde 1821 a 1947; la del Perú fué publicada por la Dirección General de Asuntos Indígenas en 1948. Las de Venezuela, Ecuador y Guatemala están en preparación y posiblemente se editen en el transcurso del presente año.

El Brasil, a través de su Conselho Nacional de Proteção aos Índios, también dispone ya de su Código legislativo indígena.

Ahora, la publicación del Sr. J. Flores Moncayo, ex-Jefe de la Oficina Jurídica de Defensa Gratuita de Indígenas de Bolivia, viene a añadir una nueva y muy valiosa aportación a este proyectado Código Continental Indigenista. Gracias a la tesonera labor del autor durante más de seis años y a la entusiasta cooperación del Ministerio de Asuntos Campesinos de Bolivia, a través del Instituto Indigenista Boliviano, se han reunido 224 textos legales dictados desde 1824 a 1953, incluyendo Leyes, Decretos, Decretos-Leyes, Resoluciones, Órdenes, Circulares y Reglamentos referentes a los más variados aspectos de la vida indígena, pero especialmente acerca de los problemas de: tierra, trabajo, educación y sanidad.

No podemos menos de felicitar a quienes han hecho posible esta publicación que pone a nuestro alcance tan importante material informativo.

Para completar la obra, dado su gran volumen, así como la vital importancia del sector indígena en la vida de Bolivia, creemos que sería conveniente elaborar en un futuro inmediato un Índice clasificando por materias los 224 textos legales ahora solamente publicados por orden cronológico, pues de este modo se facilitaría mucho la búsqueda y consulta de cuestiones relacionadas con determinado tema. Y, además, hacer un análisis crítico para valorizar, histórica y contemporáneamente, las más importantes Leyes indigenistas. En Bolivia, como en otros países, la Ley en ocasiones ha sido cumplida y en otras no, y además, en el primer caso, las repercusiones de tal aplicación pudieron ser beneficiosas o contraproducentes. De este modo se obtendrían enseñanzas para el futuro.

Estamos seguros que la competencia y entusiasmo del Sr. Flores Moncayo y el apoyo de las autoridades del Ministerio de Asuntos Campesinos podrían darnos pronto ésta, para nosotros, indispensable complementación. Los indigenistas de todo el Continente tendríamos, así, un nuevo motivo de agradecimiento.

*Juan Comas.*

INTERNATIONAL DIRECTORY OF ANTHROPOLOGICAL INSTITUTIONS. Edit. by *William L. Thomas Jr.* and *Anna M. Pikelis*. Pub. by the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Inc.—Dist. by the American Anthropological Association. New York, 1953, XII, 468 pp.

En excelente presentación tipográfica acaba de aparecer esta nueva aportación de la Wenner-Gren para uso de los antropólogos y sus colegas en campos afines. En sus términos más simples, este utilísimo libro es un catálogo, de ámbito mundial, de los institutos, universidades, escuelas y toda clase de centros científicos que, en una u otra forma, realizan trabajos antropológicos —prácticos o especulativos— o enseñan unas o todas las ramas de la amplia Ciencia del Hombre. Pero, en realidad, es mucho más que esto: es el primer manual de instituciones antropológicas que, preparado con carácter universal, contiene en arreglo sistemático datos sobre fecha de fundación, organización, administración, actividades, clase de investigación o enseñanza, idioma en que se enseña, publicaciones, centros afiliados, apoyo financiero y nombres de los principales directivos a la fecha de haberse hecho la encuesta (1952). Ésta se logró a base de cuatro tipos de cuestionarios, ampliamente distribuídos oportunamente, para: *a)* Instituciones educativas; *b)* Museos y centros de investigación; *c)* Aso-

ciaciones profesionales (todos con intereses en la Antropología); *d)* Agencias que subsidian investigaciones antropológicas. Los datos fueron recopilados y los resultados sistematizados por 30 antropólogos de renombre, seleccionados no sólo en atención a su competencia, sino a su concimiento y familiaridad con otros tantos países o regiones.[1] La condensación final estuvo a cargo de los editores, William L. Thomas Jr. y Anna M. Pikelis.

La idea de este "diccionario" se había venido gestando desde hace años, especialmente por la notoria falta de información de esta clase, requerida por estudiantes y técnicos interesados en trabajos de campo o en investigaciones de gabinete relacionados con tal o cual región del mundo. Al decir del Dr. Paul Fejos, Director de Investigaciones de la Fundación Wenner-Gren, la propia ex-Viking Fund había venido acumulando apreciable y costoso material informativo de este género, el cual había que completar y sistematizar para poder ofrecerlo en forma de un "handbook" que fuese de utilidad general a los antropólogos. Más tarde, al realizar la misma Wenner-Gren Foundation el Symposium sobre Antropología, en la ciudad de New York (Junio, 1952), la idea tomó mayor cuerpo, estimulada principalmente por el Profesor Kroeber. Finalmente, el Comité de Planeación dió forma al proyecto y el Consejo Directivo de la Institución decidió financiarlo. La obra que aquí comentamos es, pues, el resultado feliz de la coordinación de una serie de ideas y esfuerzos encaminados a elaborar un insustituíble instrumento de trabajo.

Los señores Thomas Jr. y Pikelis, ya mencionados, asientan en el Prefacio que el *International Directory* viene a ser un bagaje suplementario de *Anthropology Today*, ese otro magnífico libro que, en forma de "enciclopedia" manual, ha registrado recientemente los más notables logros de la antropología especulativa y aplicada.[2] Afirman

[1] La distribución geográfica se hizo en las siguientes 27 zonas, a cargo de los siguientes "contributing editors": *Oceanía* (Felix M. Keesing), *Australia y Nueva Zelandia* (A. P. Elkin), *Malasia* (Gerrit Jan Held), *Japón* (Eiichiro Ishida), China (Francis L. K. Hsu), *Sureste de Asia continental* (Louis Malleret), *India, Ceilán y Pakistán* (D. N. Majumdar), *Suroeste de Asia* (Muzaffer Süleyman Senyürek), *África, Sur del Sahara* (Audrey I. Richards), *Norte de África* (Marcel Griaule), *Grecia* (John G. Koumaris), *Italia* (Sergio Sergi y Mario Cappieri), *España y Portugal* (Julio Caro Baroja), *Francia* (A. Leroi-Gourhan), *Noruega y Bélgica* (A. A. Gerbrands), *Gran Bretaña e Irlanda* (Daryll Forde), *Escandinavia* (Helge Larsen), *Alemania* (Franz Termer), *Austria y Suiza* (Josef Haekel), *Europa oriental* (Earl W. Count), *U.R.S.S.* (Demitri Shimkin y Nicholas DeWitt), *Canadá* (Marius Barbeau y Marcel Rioux), *México* (Juan Comas), *Mesoamérica y el Caribe* (Doris Stone), *Sud América hispana* (Alfred Métraux), *Brasil* (Gilberto de Mello Freyre) y *E.U.A.* (Erminie W. Voegelin).

[2] *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory.* Prepared under the chair-

también que no aparecen siempre los datos referentes a las posibilidades remunerativas de trabajo profesional en las distintas regiones, porque nunca se pretendió convertir la obra en un directorio de empleos.

Además de las 27 secciones geográficas en que se dividió el trabajo (vide Nota 1), hay otra dedicada a instituciones internacionales, que estuvo a cargo, probablemente, de los propios editores, con la ayuda de especialistas que, mencionemos a vía de ejemplo, para el caso de la UNESCO, el IPGH e I.I.I., y la South Pacific Commission, fueron los Dres. A. Métraux, J. Comas y F. M. Keesing, respectivamente. En esta sección se incluyeron 20 instituciones, divididas en "intergubernamentales", "internacionales no-gubernamentales", e "internacionales no-gubernamentales de tipo regional".[3]

Nos parecen dignos de singular mención los artículos de Introducción que preceden a cada una de las 28 secciones. Sin exagerar en nada el comentario, estamos seguros que esta parte (más de 80 pp.) es, por sí sola, una contribución de excepcional importancia, tanto por la forma condensada y hasta amena en ocasiones de los datos, como por el acopio de los mismos y aun la propia variedad en la presentación. Ésta es la Sección del *Directory*, cuya lectura recomendamos a todos los colegas que seguramente estarán interesados en conocer la historia (breve), el *status* y las actuales posibilidades de la Antropología en nuestro convulsionado planeta. Tal Sección viene a ser original y novedosa, ya que fuera del *Bosquejo histórico de la Antropología en México*, por J. Comas, no creemos que existieran antes resúmenes similares para las otras partes del mundo, aunque esta impresión bien puede deberse sólo a ignorancia nuestra. Por interesarnos más de cerca en lo personal, nos es más familiar el panorama que presenta la Sra. Doris Stone para "Middle America and the Caribbean": Y nos ha parecido una interpretación más que acertada. Debe presumirse que la misma sinceridad y crítica objetiva preside las otras regiones.

No obstante el género de información que describe el *Directory*, su utilidad no se interfiere con la de obras como *World of Learning*, *Yearbook of International Organizations* y *Universities of the Worl Outside U.S.A.* Pero es natural, por otra parte, que, por su propia naturaleza, libros como el aquí comentado se "retrasen" en algunos aspectos, aun unos días después de impresos: cambian las personas que dirigen las instituciones, algunos de los centros desaparecen, otros sur-

---

manship of A. L. Kroeber. The University of Chicago Press. Chicago, 1953, XV, 966 pp.

[3] Como nuestro *Instituto*, la misma Wenner-Gren Foundation, y el Congrès International des Américanistes; son tipos de las tres categorías.

gen, y el propio *status* de la ciencia en cuestión evoluciona en cada país; se harán necesarias, pues, nuevas ediciones periódicas: en ellas, además, se enmendarán las inevitables fallas que en empresas así se deslizan.

El *International Directory of Anthropological Institutions* está complementado por un Apéndice que incluye un Índice de Instituciones y otro de lugares, así como la reproducción de los Cuestionarios y la carta que el Dr. Paul Fejos dirigió a los cientos de personas a quienes se les requirió información. A todas estas personas, lo mismo que a los colaboradores responsables, a los editores y a la Fundación les estamos en deuda por tan acertada y útil empresa.

Leyendo con interés este libro, se obtiene gran provecho de él. Así puede apreciarse todo su valor y ayuda: "The casual reader of this volume —dice el Dr. Fejos— can scarcely realize the extend of theirs labors".

*Lauro J. Zavala.*